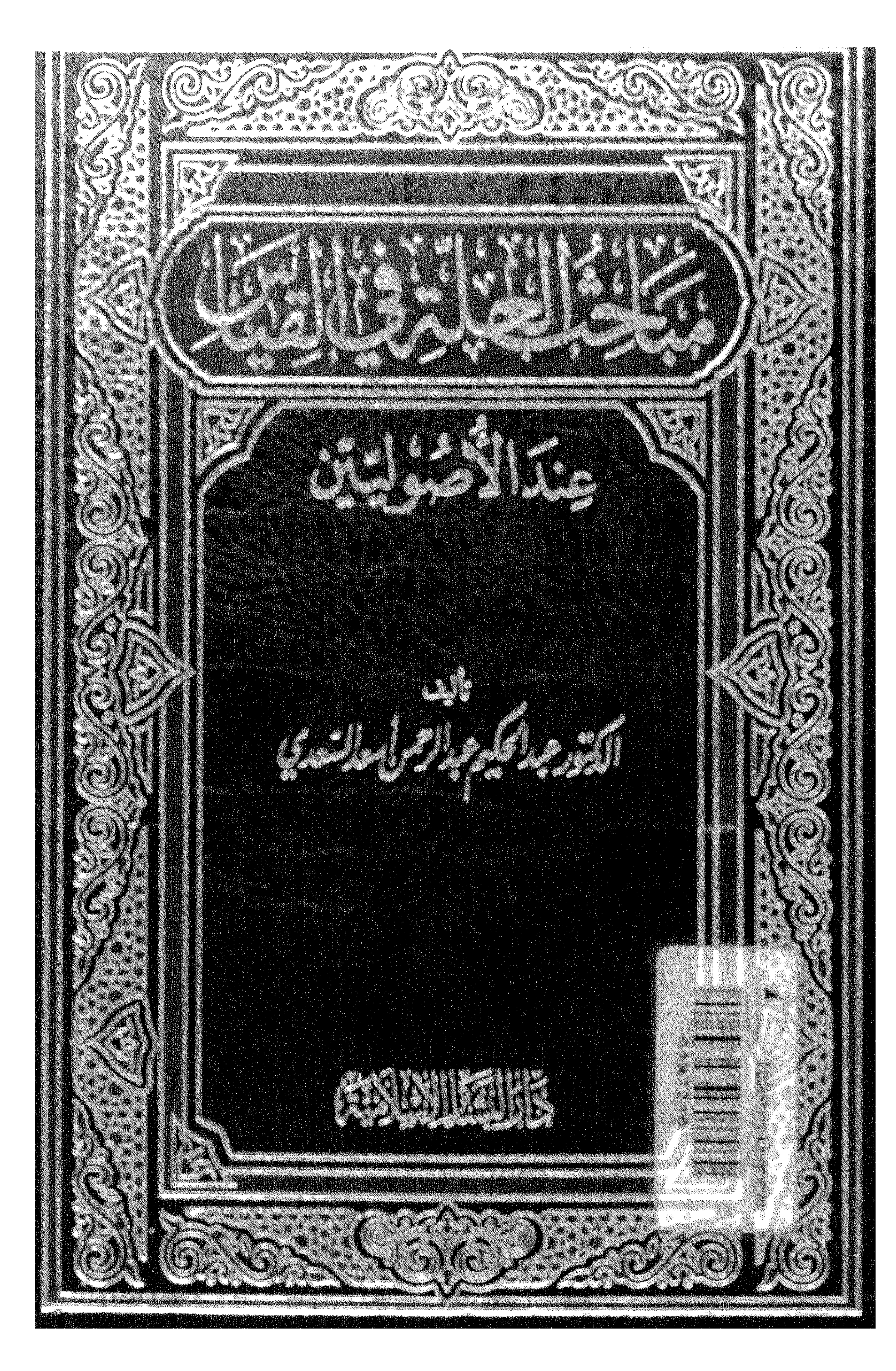
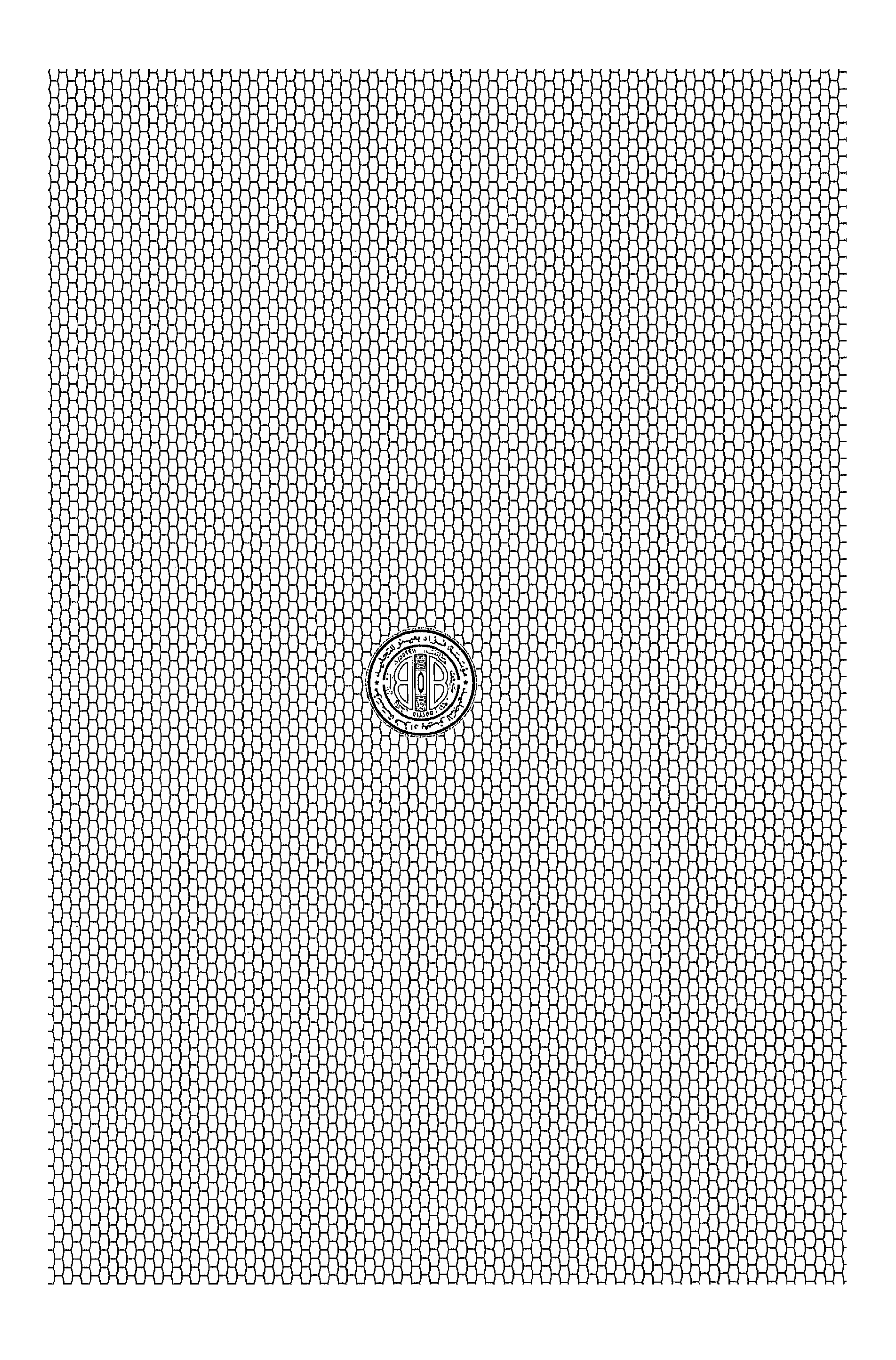
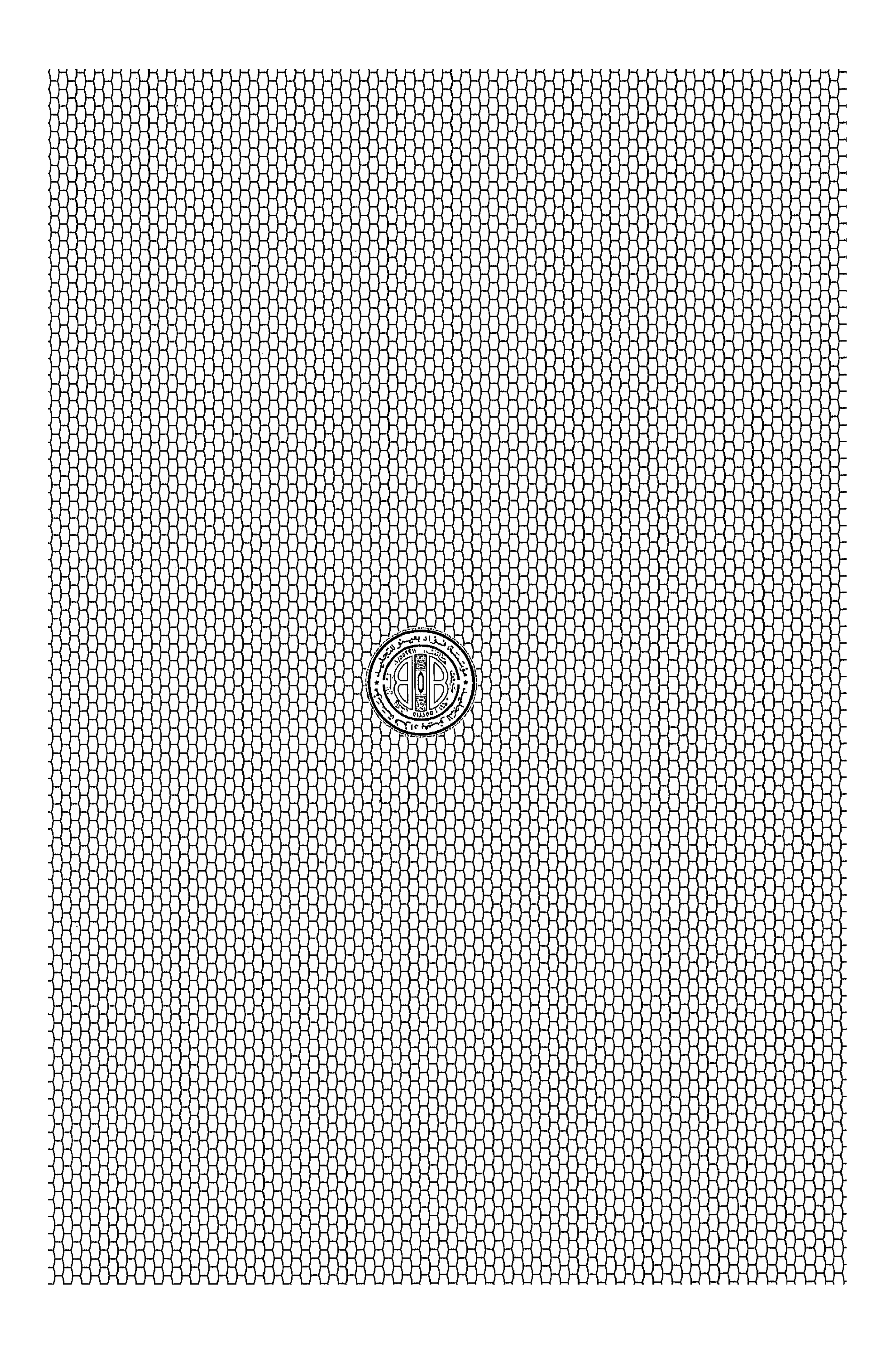

مباحث العلة في القياس
عند الأصوليين
تأليف
الدكتور عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي
دار البشائر الإسلامية






مباحث العلة في القياس
عند الأصوليين

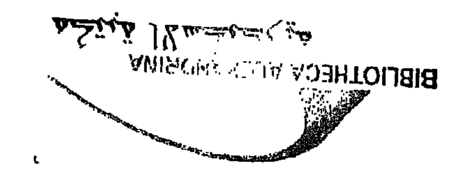
أصل هذا الكتاب رسالة قدمتها إلى كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر الشريف لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه، وكانت بإشراف فضيلة الأستاذ الدكتور محمد محمود فرغلي، أستاذ ورئيس قسم الأصول بالكلية، ونوقشت من قبل فضيلة الشيخ محمود شوكت العدوي عميد الكلية الأسبق وفضيلة الشيخ محمد محمد جبر نصار عميد كلية البنات الإسلامية الأسبق وحصلت على درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف الأولى والتوصية بالطبع على نفقة الجامعة والتبادل بين الجامعات.

والله الموفق.

المؤلف

الطبعة الثانية

١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م



دار البشائر الإسلامية

للطباعة والنشر والتوزيع هاتف: ٧٠٢٨٥٧ - فاكس: ٧٠٤٩٦٣/٠٠٩٦١١

بيروت - لبنان ص.ب: ١٤/٥٩٥٥

e-mail:
bashaer@cyberia.net.lb

مباحث العلة في القياس

عند الأصوليين

تأليف

الدكتور عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي

دار البشائر الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

وبعد: فلا شك أن تقدم العصر وتطوره، يجعل الحياة في تجدد وتوسع. وأن الشريعة الإسلامية قد جاءت شريعة سمحة حية صالحة لكل زمان ومكان، ولا تضيق ذرعاً بما يستجد في الحياة من أمور، وإنما هي الشريعة الوحيدة التي تنفرد من بين شرائع السماء بالنظر في كل المشاكل وإيجاد الحلول لكل جديد وحديث في الحياة.

وأن الله سبحانه أرسل رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم، وأنزل عليه القرآن الكريم دستوراً لهذه الأمة وأساساً يقوم عليه بنيان قانونها الإسلامي، وقد كان رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم شارحاً ومبيناً لهذا الدستور العظيم بأمر من ربه، فإنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، ومن ثم كانت السنة النبوية المطهرة أساساً ثانياً ومنبعاً آخر ــ بعد كتاب الله ــ يستمد منها التشريع الإسلامي.

وقد جاء الكتاب العزيز والسنة الشريفة بأحكام وقواعد لا تقبل تغييراً ولا تعديلاً، بل هي ثابتة يفتقر إليها كل زمان ومكان. كالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، وغيرها. وبجانب هذه الأمور جاءت الخطوط العريضة والقواعد العامة في نصوص الكتاب والسنة لأمور قد تتوسع أو تتغير بتغير العصر

وطبيعة الحياة، وقد قرنت أحكامها بعللها وأسبابها رحمة بالأمة وتوسيعاً عليها، وحتى لا يقف المجتمع الإسلامي ضيقاً حرجاً في إيجاد حكم لواقعة جديدة غير منصوص عليها، أو على حكمها بعينها، إذا ما أدخلها في عموم القواعد الشرعية، بناء على ثبوت العلة ثبوتاً سليمًا بين الأصل والفرع.

لذلك كان القياس ولا يزال أصلاً مهمًا من أصول التشريع الإسلامي، إذا ما توفرت فيه شروطه وتحققت أركانه التي من بينها العلة المنظور إليها بأنها أهم أركانه، فإن إثبات الحكم للفرع يكون عن طريقها، وإن انسحاب حكم الأصل المنصوص عليه إلى غيره يكون بها.

ومن هنا كانت العلة محط أنظار العلماء من الأصوليين والفقهاء، حتى تشعبت أبحاثها وتوسعت فروعها، وأصبحت مباحثها من مباحث أصول الفقه المعتمدة التي ثار حولها الخلاف وتعددت فيها المذاهب.

وقد رأيت من الضروري أن أهتم في هذا المجال العظيم بإفراد بحث خاص بالعلة أجمع فيه ما قيل فيها من جميع النواحي وأعرضه عرضاً يتناسب وتطور البحث العلمي، وأناقش تلك الآراء مع إثبات رأيي الخاص وإقامة الدليل عليه حسب ما أهتدي إليه. وأرجو أن أكون قد وفقت بهذا العمل، لأنال به خدمة الشريعة الإسلامية ورضاء الله تعالى.

وهذا الموضوع، لم أطَّلع على أحد كتب فيه بجميع جوانبه، وكل ما وجدته أن بعض الباحثين تناول جزءاً منه كمسالك العلة مثلاً، أو جزئية منها، كالإيماء ــ باعتباره واحداً من المسالك، أما قوادح العلة وشروطها، فإني لم أجد من تعرض لهما ببحث خاص، بل إن القوادح لم يكتب فيها ــ فيما أعلم ــ أحد، بحثاً مستقلاً، وافياً على الإطلاق، ولعل صعوبة هذا الموضوع تجعل الباحث يدقق النظر مرة وألف مرة في اختيار مثل هذا البحث للكتابة فيه، وتناوله بشكل موسع ودقيق.

وتأتي صعوبته في تقديري من جانبين:

الجانب الأول: قلة المطبوع من مراجع أصول الفقه الضخمة المعتمدة،

وإنما أقول: «قلة» لأن مصادر أصول الفقه المطولة والمدللة والمقارنة بالمذاهب، لا تزال في معظمها مخطوطة ضمن تراث الأمة الإسلامية، وليست في متناول الباحثين مما يصعب معه الرجوع إليها في جميع مراحل البحث، ومن هنا كان لا بد لي من اقتنائها، فكنت مضطراً إلى تصوير العديد منها من مثل: نهاية الوصول للصفي الهندي، والبحر المحيط للزركشي، وتقويم الأدلة للدبوسي، والكاشف على المحصول للأصفهاني، وغير ذلك من عشرات المخطوطات التي صورتها لتكون بجانبي في البحث أولاً بأول، كما اضطررت بجانب ذلك إلى السفر في طلب العلم إلى كل من المغرب وتركيا وتونس، والإقامة في كل دولة شهراً كاملاً للاطلاع على المخطوطات التي لم يتيسر الحصول عليها في القاهرة، وتصوير ما يمكن تصويره منها.

أما المطبوع من كتب الأصول المطولة، فيكاد يكون أغلبه في حكم العدم بالنسبة للباحث الذي يريد الاشتغال ببحثه في هدوء الليل وسكونه، لأن معظم المطبوع غير متداول في الأسواق ولا يوجد إلا في المكتبات الرسمية، التي يكون العمل فيها ـ عادة ـ محدوداً بساعات معينة من النهار وسط ضجيج الناس وازدحامهم.

والجانب الثاني: من أسباب صعوبة هذه البحوث، الإغلاق في عبارات الأصوليين الأقدمين، إما لطبيعة البحث نفسه، وإما لأن ذلك دأبهم في زمن التأليف الذي وصلت به السفسطة والتمنطق منتهاهما، ومعلوم أن أصول الفقه غالباً ما يعتمد على الأمور العقلية والمنطقية، والكلامية، بالإضافة إلى ركن عظيم من أركانه هو: اللغة العربية، وكل ذلك ينبغي للباحث الإلمام به قبل الخوض في أي بحث من بحوث أصول الفقه، ليتمكن من فهم عبارات الأصوليين على وجهها الصحيح، ليناقش بعد ذلك ويرجح ما وسعه الترجيح.

لكن هذين الأمرين لم يثنياني عن الكتابة في هذا الموضوع، لإيماني بأن من جدّ وجد ومن ركب الصعاب ذللت له الأمور فتمثلت بقول الشاعر:

لأَستسهلن الصعب أو أدرك المنى   فما انقادت الآمال إلا لصابر

وخاصة فإن حبي لهذا العلم منذ أن احتضنتني جنبات المسجد، وحلقات دراسة العلم في العراق ـ صغيراً ـ وإلى أن ضمتني كلية الدراسات الإسلامية في بغداد ـ يافعاً، وحتى كان مسك الختام في انتسابي إلى الدراسات العليا بمنارة الإسلام وقلعة المسلمين «الأزهر الشريف» كهلاً ـ إضافة إلى تدريسي هذه المادة برهة من الزمن، كل هذا دفعني إلى أن أحاول ـ مقتدياً بالسلف ـ أن أكتب في هذا العلم العظيم بحلوه ومره، فاخترت هذا الموضوع الموسوم بـ «مباحث العلة في القياس عند الأصوليين» لتقديمه إلى كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر الشريف لنيل درجة «العالمية ـ الدكتوراه» في أصول الفقه.

وكانت خطتي في البحث بإيجاز هي:

أني قسمت البحث إلى مقدمة، وثلاثة أبواب، وخاتمة:

أما المقدمة: فقد تناولت فيها موقع العلة من القياس، حيث عرفت القياس، وبينت حجيته، وأقسامه، وأركانه في مباحث غاية في الإيجاز، ليتضح لنا بعد ذاك أن العلة هي أهم أركان القياس حتى أطلق عليها بعضهم «الركن».

وأما الباب الأول: فقد أفردته لما تتحقق به العلة في أربعة فصول: حيث ذكرت في الفصل الأول منه تعريفها واختلاف الأصوليين في ذلك، وقد بلغت بها تسعة تعريفات، ناقشت كل تعريف ثم وازنت بينها واخترت ما وجدته مناسباً في نظري.

أما الفصل الثاني: فقد خصصته لبيان الفرق بين العلة وما هو قريب منها كالحكمة والسبب والعلامة والشرط، مبيناً تعريف كل من هذه الألفاظ وأقسامه ومدى حجيته في مباحث متفرقة، وخاصة الحكمة التي طال النقاش في التعليل بها عند الأصوليين.

وأما الفصل الثالث منه: فقد بينت فيه أقسام العلة، واختلاف وجهات

نظر الشافعية والحنفية في التقسيم، حيث قسمها الشافعية بحيثيات مختلفة وصلت إلى اثني عشر وجهاً، كل وجه له جملة من الأقسام، كما قسمها الحنفية باتجاه آخر وحيثية أخرى إلى سبعة أقسام.

ثم كان الفصل الرابع: في شروط العلة، المتفق عليها والمختلف فيها، والتي وصلت إلى ثلاثين شرطاً في تسعة عشر مبحثاً.

وأما **الباب الثاني**: فقد عقدته لبيان مسالك العلة، وطرق معرفتها في فصلين:

وكان الفصل الأول منه: في مسالك العلة النقلية، كالنص والإجماع.

أما الفصل الثاني منه فإنه لمسالكها العقلية «**الاجتهادية**» التي وصلت بها إلى ثمانية طرق، كل طريق له مناقشاته وأقسامه، وآراء الأصوليين فيه، وأدلتهم، مبيناً من خلال ذلك بعض المسائل الجانبية التي تتعلق ببعضها.

وأما **الباب الثالث**: فقد كان لبحث الاعتراضات الواردة على العلة، وهي ما شاع عنها عند الأصوليين: «القوادح» وكان في فصول تسعة، تحدثت فيها عن النقض، والكسر، وعدم التأثير، والممانعة، والقلب، والمعارضة، والفرق، والقول بموجب العلة، كل في فصل مستقل، ثم جمعت في الفصل الأخير جملة من الاعتراضات التي ترد على العلة أو القياس عموماً.

ثم ختمت بحثي بأمرين:

أولهما: في موقف الأصوليين من تعليل الأصول.

وثانيهما: في بعض النتائج التي توصلت إليها.

ثم عملت فهرسة كاملة شملت الآيات والأحاديث الواردة فيه، والأعلام المترجمة، وموضوعات البحث بأكملها.

وكان منهجي في البحث، هو التحري ـ ما استطعت ـ عن الدقة في

عرض الآراء ونسبتها بعد الرجوع إلى المصادر المعتبرة قديمها وحديثها، ثم الموازنة بين تلك الآراء واختيار ما يقدح في ذهني مناسباً، والله ولي التوفيق ومنه الفضل والسداد.

عبدالحكيم عبدالرحمن أسعد السّعدي

المقدّمة
في موْقع العلّة من القياس

وتشتمل على:

تمهيد.
المبحث الأول في: تعريف القياس ـ لغة، واصطلاحاً ـ.
المبحث الثاني في: حجية القياس.
المبحث الثالث في: أقسام القياس.
المبحث الرابع في: أركان القياس.

تمهيـــد

لما كان موضوع بحثنا هو: «مباحث العلة في القياس عند الأصوليين» والعلة هي الركن الأهم في القياس؛ لأنه مبني عليها ومتأتٍ منها، ولما كان القياس أحد الأدلة الشرعية التي بنى عليها فقهاء المسلمين فقههم، وبه عرفوا كثيراً من الأحكام الفرعية بل يكاد القياس يكون أحوج ما يحتاجه الناس في معرفة صحة تعاملهم فيما بينهم، وما يـجِدّ لهم من أمور تتعلق بحياتهم اليومية ــ فإنه من الجدير أن أقدم لبحثي بمعرفة معنى القياس، لغةً واصطلاحاً؛ إذْ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، والوقوفِ على مدى حجيته، وآراء العلماء في ذلك ثم بيان أركانه التي يتألف منها.

ولما كان كل ذلك ليس هو موضوع البحث الأصلي في هذه الرسالة، وإنما هو توطئة له، ومدخل إليه ــ فإني سأقتصر فيه على ما يلقي الضوء على هذا الدليل العظيم من أدلة الشرع، وبشكل موجز، منتقياً أصح الآراء في ذلك، متجنباً الخوض في الأمور الفرعية والجزئية، تاركاً ذلك للبحوث المستقلة، التي كتبت أو تكتب؛ وذلك لأن الكلام في القياس وجزئياته بجميع جوانبهـا، وفرعياتها، ومناقشاتها ــ يصلح لأبحاث عديدة؛ فلا يتناسب أن تأتي هـذه العجالة من القول لتخوض فيها بشكل موسع[1]، فنقول: ــ وبالله التوفيق ــ.

---

(١) كتب كثير من العلماء بحوثاً موسعة في القياس، ومنها:

(أ) ما كتبه أستاذنا الفاضل الدكتور: محمد محمود فرغلي ــ أستاذ أصول الفقه، ورئيس قسمه، بكلية الشريعة والقانون، بجامعة الأزهر الشريف ــ تحت عنوان «بحوث =

. . . .

= في القياس» فكان بحق مجيداً فيما كتب، دقيقاً فيما ناقش، فجزاه الله خيراً، والكتاب قد طبع سنة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

(ب) كما كتب الدكتور: عمر مولود عبدالحميد، رسالته للدكتوراه، بعنوان «أصول الفقه الإسلامي ــ حجية القياس ــ» وهي محفوظة لدى مكتبة كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر برقم: ٣٣٥ ــ ٣٣٦ ــ ٣٣٧، وتقع في ٤٨٠ صفحة.

(ج) وكتب الدكتور السيد نشأت إبراهيم الدريني ــ رئيس قسم الفقه والأصول، بكلية الشريعة، بأبها ــ رسالته للماجستير تحت عنوان «القياس في الأصول بين المؤيدين والمبطلين» وهي مطبوعة عام ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

(د) وكتب الدكتور: مصطفى يونس أحمد صاي، رسالة بعنوان: «تقسيمات القياس والترجيح بين الأقيسة عند تعارضها» تقع في ٦٦٨ صفحة، وهي محفوظة في مكتبة كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر برقم: ٥٩٢ ــ ٥٩٣ ــ ٥٩٤.

(هـ) وكتب الدكتور: عبدالحليم عبدالفتاح السيد عمر، رسالة عنوانها: «أثر القياس في بناء الفقه الإسلامي» وتقع في ٤٠٧ صفحة، وهي محفوظة في مكتبة الكلية أيضاً برقم: ١٠٠٤ ــ ١٠٠٥ ــ ١٠٠٦.

(و) وكتبت رسائل صغيرة لا تزال مخطوطة ومحفوظة لدى مكتبة الكلية أيضاً: منها: رسالة بعنوان: «حجية القياس» للشيخ طه الديناري وتقع في ١٠٥ صفحة ومحفوظة برقم: ٢٢٤.

ومنها: رسالة بعنوان: «موقف العلماء في القياس في الشريعة الإسلامية» للدكتور علي عبدالتواب، تقع في ٢٦٧ صفحة، ومحفوظة برقم: ٤٦٩. ومنها رسالة بعنوان: «القياس الأصولي» للدكتور: أحمد طه أيوب، وتقع في ٩٨ صفحة ومحفوظة برقم ٤٦٨.

المبحث الأول
في
التعريف بالقياس

ويشمل:

- تعريف القياس، لغة.
- تعريف القياس، اصطلاحاً.

* * *

تعريف القياس لغة

يأتي القياس في معناه اللغوي بمعنى: تقدير الشيء على مثاله؛ فيقال: قاس الشيء بغيره، وعلى غيره؛ فانقاس، أي: قدره على مثاله، ومن هنا سمي المقدار: مقياساً.

وكانوا يقولون: بينهما قَيْسُ رمح، أي: قدر رمح.

ويقال: اقتاس الشيء بغيره، بمعنى: قاسه به، وقدره عليه، وكانت العرب تقول: قاس الطبيب الشجة قيساً، ويقصدون بذلك أنه: قدر غورها، واسم الفاعل منه: قائس، والمصدر منه: قوساً، وقياساً يقال: قاس الشيء قياساً، كما يقال: قسته، أقوسه، قوساً، كما يأتي هذا اللفظ للاقتداء فيقال: فلان يقتاس بأبيه اقتياساً، أي: يسلك سبيله، ويقتدي به.

وإذا عدي الفعل منه بـ ـ على ـ فإنما هو لتضمنه معنى البناء، ويجوز أن

يعدى بـ ــ إلى ــ؛ وذلك لتضمنه معنى الضم والجمع، كما يجوز أن يعدى بـ ــ الباء ــ لأنه في معنى التقدير، هذا بعض ما ذكره اللغويون[1].

أما الأصوليون: فقد حكوا المعنى اللغوي للقياس في مصنفاتهم بعبارات مختلفة، وقد ذكر غير واحد من أهل العلم: أن الأصوليين ذكروا ان القياس يطلق على سبعة معان[2]، نوجز ما ذكروا بالآتي:

المعنى الأول:

القياس: معناه التقدير، يقال: قست الثوب بالذراع بمعنى: قدرته به، والتقدير يستلزم المساواة.

وهذا يعني أن استعمال القياس بمعنى المساواة يكون: إما مجازاً لغوياً من إطلاق الملزوم على اللازم، وإما حقيقة عرفية، على اختلاف في ذلك بين الذاهبين إلى تفسير القياس بما ذكرنا.

وهذا المعنى هو ما ذهب إليه الإمام الآمدي[3]، وتبعه في ذلك

---

(١) انظر المعنى اللغوي لهذه المادة في لسان العرب لابن منظور: ٣٧٩٣/٥ ــ مادة: قيس، الصحاح للجوهري: ٩٦٧/٣، مادة قوس، مختار الصحاح للرازي: ٥٥٥ ــ ٥٥٦ مادة قوس.

(٢) انظر: نبراس العقول، للشيخ عيسى منون: ٩ ــ ١١، بحوث في القياس: ٣٩ ــ ٥١، تعليقات الدكتور طه جابر على المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٠ ــ ١١.

(٣) الآمدي: هو: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، المكنى بأبي الحسن، والملقب بسيف الدين، وهو منسوب إلى «آمد» موطنه، شافعي المذهب ولد ٥٥١هـ، وصفه المؤرخون بأنه «أحد أذكياء العالم، رضي النفس، رقيق القلب، توفي سنة ٦٣١هـ.

من مؤلفاته في الأصول: الأحكام في أصول الأحكام، ومنتهى السول في علم الأصول، وفي علم الكلام: غاية المرام في علم الكلام.

انظر: الوفيات: ٢٤٥٥/٢، النجوم الزاهرة: ٢٣٣/٦، طبقات السبكي: ٨٥/٤، عيون الأنباء: ١٧٤/٢، حسن المحاضرة للسيوطي: ٢٣٣/١أ، طبقات الشافعية للإسنوي: ١٣٧/١، الأعلام: للزركلي ١٥٣/٥، شذرات الذهب: ١٤٤/٥.

الإسنوي[1] من الشافعية، كما ذهب إليه الجمهور من الحنفية[2].

المعنى الثاني:

إن معنى القياس من المشترك اللفظي بين أمور ثلاثة: التقدير والمساواة، والمجموع منهما: بأن يراد به التقدير والمساواة معاً.

مثال التقدير: قست الثوب بالذراع، أي: قدرته به.

ومثال المساواة: فلان لا يقاس بفلان، أي: لا يساوي به.

ومثال المجموع من التقدير والمساواة: قست الفعل بالفعل، أي: قدرته به فساواه.

وهذا ما ذهب إليه ابن الحاجب[3]، وهو ـ وإن لم يذكر الثالث صراحة، حيث ذكر أن القياس في اللغة: التقدير والمساواة، ولم يذكر المجموع منهما ـ إلا

---

(١) الإسنوي: هو: جمال الدين عبدالرحيم بن عمر، فقيه أصولي، نحوي. من مؤلفاته: نهاية السول شرح منهاج الأصول للبيضاوي، والتمهيد، وطبقات الشافعية، ولد بإسنا من صعيد مصر سنة ٧٠٤هـ وتوفي سنة ٧٧٢هـ.
انظر: الفتح المبين: ٢/١٧٦.

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/١٦٧، الإسنوي على المنهاج: ٣/٣، أصول السرخسي: ٢/١٤٣، كشف الأسرار: عبدالعزيز البخاري على أصول فخر الإسلام البزدوي: ٣/٣٦٧، شرح المنار لابن ملك: ٧٤٨، الإزميري على مرآة الأصول: لمنلا خسرو: ٢/٢٧٤، مسلم الثبوت لابن عبدالشكور: وشرحه فواتح الرحموت لعبدالعلي الأنصاري: ٢/٢٤٦.

(٣) ابن الحاجب هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر، جمال الدين بن الحاجب، فقيه مالكي، ومن كبار العلماء بالعربية، وأصول الفقه، من أصل كردي، ولد في إسنا من صعيد مصر سنة ٥٧١هـ، ومات بالإسكندرية سنة ٦٤٦هـ وكان أبوه حاجباً فعرف به، من أشهر مصنفاته: منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، والكافية في النحو، والشافية في الصرف.
أنظر عنه: الأعلام ٣٧٤/٤، مفتاح السعادة: ١٣٨/١، بغية الوعاة: ٢/١٣٤.

أن العضد[1] ذكر الأمثلة الثلاثة المتقدمة؛ مشيراً إلى أنه أراد الثلاثة، وقد صرح بذلك السعد التفتازاني[2] في حاشيته عليه.

كما ذهب إلى هذا ــ فيما يبدو لي ــ علماء الأصول من المالكية[3].

المعنى الثالث:

القياس معناه لغة: التقدير، بمعناه الكلي الذي يكون تحته فردان: أحدهما: استعلام القدر، وطلب معرفة مقدار الشيء ومثلوا له بقولهم: قست الثوب بالذراع.

وثانيهما: التسوية في المقادير، الحسية: كقولهم: قست النعل بالنعل، أو المعنوية: كقولهم: فلان لا يقاس بفلان.

والقائلون بهذا يرون: أنه من المشترك المعنوي، بمعنى: أن لفظ القياس موضوع بأزاء معنى كلي يعم كل واحد من هذه المعاني المذكورة. وإلى هذا ذهب الكمال[4]

---

(١) العضد: هو: عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار بن أحمد الأيجي، شافعي المذهب، وصفوه بأنه أصولي منطقي متكلم أديب، ولد بمدينة أيج بفارس، وتوفي سنة ٧٥٦هـ، ومن مؤلفاته: المواقف في أصول الدين، وقد شرح مختصر ابن الحاجب المسمى ــ مختصر المنتهى الأصولي. انظر عنه: الفتح المبين: ١٦٦/٢.

(٢) السعد التفتازاني: هو: مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، ولد بتفتازان من بلاد خراسان، وهو من أشهر الأعلام في جميع العلوم، من مؤلفاته: التلويح على التوضيح في أصول الفقه، وحاشيته المشهورة على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، كما شرح العقائد النسفية وغير ذلك. انظر عنه: طبقات الأصوليين: ٢٠٦/٢.

(٣) انظر: مختصر المنتهى لابن الحاجب، وشرح العضد عليه، مع حاشية السعد التفتازاني عليه: ٢٠٤/٢، نشر البنود للشنقيطي: ١٠٤/٢.

(٤) الكمال هو: محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد كمال الدين الشهير بابن الهمام السكندري، كان والده قاضياً في بلاد الروم، ثم قدم القاهرة وولي الحكم بها، ثم ولي القضاء بالإسكندرية، وتزوج بها من ابنة القاضي فولدت له الكمال سنة ٧٨٨ أو ٧٩٠هـ، وكان الكمال أصولياً مفسراً محدثاً، كلامياً نحوياً، من مصنفاته: التحرير في الأصول، والمسايرة في العقائد، وفتح القدير في الفقه الحنفي، توفي سنة ٨٦١، انظر: الأعلام ١٤٣/٧، الفتح المبين ٣٦/٣ ــ ٣٩.

ابن الهمام من الحنفية[1].

المعنى الرابع:

ذكر بعضهم أن القياس مأخوذ من الإصابة.

يقال: قست الشيء: إذا أصبته، وإنما سمي القياس به لأنه يصاب به الحكم، وعليه فإن هذا المعنى: يعد منقولاً من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي.

المعنى الخامس:

وقال آخرون: معناه الاعتبار.

المعنى السادس:

وآخرون ذهبوا إلى أنه يراد به التمثيل والتشبيه.

المعنى السابع:

ويرى بعض أنه يراد به المماثلة.

وعلى أية حال، فإن الأصوليين ـ وإن ذكروا أن لفظ القياس مستعمل لغة في المعاني السبعة المتقدمة ـ لكنها بعد تدقيق النظر فيها نجدها متقاربة من بعضها، فالاعتبار، والتسوية، والتمثيل، والتشبيه، والمماثلة ـ تكاد تكون بمعنى واحد، والتقدير، والإصابة بمعنى واحد أو قريبة من بعضها؛ وعليه فإن المعاني السبعة تـؤول إلى التقدير، والإصابة، والتسوية.

هذا؛ ولمناقشة ما تقدم من المعاني اللغوية، ومن الخلاف في كون اللفظ من المشترك اللفظي أو المعنوي، وسر ذلك الخلاف ـ كلام طويل لا نرى الإطالة بذكره في هذا الموجز[2].

* * *

---

(١) انظر في ذلك: التحرير: للكمال بن الهمام وشرحه ٣/٢٦٣، وانظر لتوجيه ما ذهبوا إليه: بحوث في القياس: ٤٥ ـ ٤٦.

(٢) انظر في ذلك كله: نبراس العقول: ١٠/١٢، بحوث في القياس ٤٧ ـ ٥١، تعليقات الدكتور طه جابر علي المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٢.

تعريف القياس اصطلاحاً

تمهيـــد:

قبل أن نتعرض لتعريف القياس اصطلاحاً ـ نود التعرض لأمرين:

الأمر الأول
إمكان تعريف القياس

والأصوليون منقسمون في إمكان تعريف القياس إلى فريقين:

الفريق الأول:

يرى أنه من المتعذر أن يحد القياس حداً حقيقياً[1]، وعليه فإنه يقتصر في تعريفه على الرسـوم التي تقربـه إلى الذهن، وممن ذهب إلى ذلـك: إمام الحرمين[2].

---

(١) الحد الحقيقي: عبارة عما يميز الشيء عن غيره بذاتياته، فإن كان مع ذكر جميع الذاتيات العامة والخاصة فتام، كحد الإنسان بأنه الحيوان الناطق وإلا: فناقص، كحده بأنه الجوهر الناطق، أو الناطق، وأما الرسم: فهو عبارة عما يميز الشيء عن غيره تمييزاً غير ذاتي، وتمامه ونقصانه بما به تمام الحد الحقيقي ونقصانه، فالتام منه: كرسم الإنسان بأنه الحيوان الكاتب، والناقص، بأنه الجوهر الكاتب أو الكاتب فقط.

انظر: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين ـ للآمدي: بتحقيق د. حسن محمود الشافعي: ٧٤، المنطق المفيد ـ قسم التصورات ـ للبهنسي ٣٢، تحرير القواعد المنطقية: قطب الدين الرازي: ٧٩، المرشد السليم: عوض حجازي: ٧٣.

(٢) إمام الحرمين: هو: عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن عبدالله الجويني، الملقب بإمام الحرمين، ولد سنة ٤١٩هـ وتوفي ٤٧٨هـ، في جوين من نواحي نيسابور، كان أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي. من أشهر مصنفاته: النهاية في الفقه، والورقات في الأصول، والبرهان في الأصول أيضاً.

انظر: شذرات الذهب: ٣٥٨/٣، الإعلام: ٣٠٦/٤، وفيات الأعيان ١٦٧/٣، طبقات ابن هداية الله: ١٧٤.

وعلل ذلك بأن القياس مشتمل على حقائق مختلفة؛ مما لا نستطيع معها الوفاء بشرائط الحدود.

ولسنا بصدد مناقشة ذلك، فذلك من شأن المتخصصين في هذا البحث، ونكتفي بما قاله إمام الحرمين بعد أن سرد أقرب العبارات مما قاله العلماء في تعريف القياس حيث قال:

«وأما ما نرى فيه ختم الفصل به فشيئان:

أحدهما: أنا إذا أنصفنا لم نر ما قاله القاضي حداً؛ فإن الوفاء بشرائط الحدود لشديد، وكيف الطمع في حد ما يتركب من النفي والإثبات، والحكم والجامع؟! فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصية نوع، ولا تحت حقيقة جنس، وإنما المطلب الأقصى رسم «يؤنس الناظر بمعنى المطلوب، وإلا: فالتقاسيم التي ضمنها القاضي كلامه تجانب صناعة الحد، فهذا مما لا بد من التنبه له، وحق المسؤول عن ذلك: أن يبين بالواضحة أن الحد غير ممكن وأن الممكن ما ذكرناه.. إلخ»[1].

الفريق الثاني: وهم جمهور الأصوليين:

فقد ذهب الجمهور إلى أن القياس يمكن أن يحد، باعتبار أن القياس أمر اصطلاحي، تكون حقيقته على حسب ما يصطلح عليه أهل الفن، ومن هنا يصح أن يحد باسمه لا بحقيقته، لكن الناظر إلى هذا والذي قبله يجد الخلف بين الجمهور وغيرهم خلافاً لفظياً، ونحيل القارىء لتحقيق ذلك إلى البحوث المتخصصة بهذا الشأن[2].

ومع أن الجمهور يرون تعريف القياس بالحد، إلا أنهم قد اختلفت

---

(١) راجع البرهان في أصول الفقه: لإمام الحرمين بتحقيق الدكتور عبدالعظيم الديب: ٧٤٨/٢.

(٢) راجع: بحوث في القياس: ٥٣.

عباراتهم فيه؛ لذا يجدر أن نقف ــ وبشكل موجز ــ على أهم ما ذكروا من تعريفات القياس[1]، بعد الكلام عن الأمر الثاني الذي نريد أن ننبه عليه.

الأمر الثاني

القياس: هل هو من فعل المجتهد أو دليل مستقل؟

قبل بيان ما ذهب إليه الأصوليون في تعريف القياس ــ نود أن نقف على أمر كان منشأً لاختلاف عباراتهم بهذا الصدد، وهو: اختلافهم في أن القياس من فعل المجتهد، أو أنه دليل مستقل، فباختصار شديد نقول: العلماء في ذلك فريقان:

الفريق الأول: يرى أن القياس من فعل المجتهد.

واستدل لما ذهب إليه بأدلة موجزها:

أولاً: إن ما ذهب إليه الصحابة الكرام ــ رضي الله عنهم ــ والتابعون، من تفريعات يدل على أن القياس من فعل المجتهد، وإذا ما لاحظنا كتاب سيدنا عمر[2] ــ رضي الله عنه ــ إلى أبي موسى الأشعري[3]، وقوله له: «الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ليس في قرآن ولا من سنة، ثم قايس الأمور عند

---

(١) من الكتب التي اهتمت بذلك: نهاية الوصول للصفي الهندي: مخطوط: ١١٦/٢ وما بعدها.

(٢) هو: أمير المؤمنين عمر بن الخطاب القرشي، الخليفة الثاني بعد رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ ولد بعد الفيل بثلاث عشرة سنة، واستشهد في ذي الحجة سنة ٢٣ هـ وهو أشهر من أن يعرف.

انظر: تهذيب الأسماء واللغات: ٣/١، تذكرة الحفاظ: ٥/١ ــ ٨، أسد الغابة لابن حجر: ١٤٥/٤.

(٣) أبو موسى الأشعري: هو عبدالله بن قيس بن سليم بن حضار ــ بفتح المهملة وتشديد الضاد المعجمة ــ من بني الأشعر القحطاني، وكنيته ــ أبو موسى ــ وهو من أصحاب رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ ولد سنة ٢١ قبل الهجرة باليمن وقدم مكة عند ظهور الإسلام فأسلم، واختلف في سنة وفاته قيل ٤٤هـ وقيل ٥٠هـ وقيل غير ذلك.

انظر: الفتح المبين في طبقات الأصوليين: للمراغي: ٦٣/١، التقريب: ١٨٥.

ذلك.. إلخ»[1]، فإنّا نجد أمراً صريحاً من عمر لأبي موسى، بأن يلحق ما ليس به نص بالأمور التي تشبهها مما هو منصوص عليه، وليس هذا الإلحاق إلا من قبيل فعل المجتهد.

ثانياً: استدلوا أيضاً بحديث معاذ[2] وقوله: «اجتهد رأيي»[3]، والرأي معناه القياس، فالقياس من فعل المجتهد.

ثالثاً: استدلوا بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[4]. وليس الاعتبار سوى الإلحاق بعد النظر بالأدلة، ولا شك أن ذلك من فعل المجتهد.

رابعاً: إن ثبوت الحكم بالقياس يترتب على الحكم بأن هذا الفعل شبيه بهذا الفعل، وعلى معرفة العلة في الأصل، وتحققها في الفرع، وأنه لا يوجد في الفرع مانع، إلى غير ذلك من الأمور التي يتم القياس بموجبها، وكل ذلك من فعل القائس ــ المجتهد ــ.

أما الفريق الثاني: فإنه يرى أن القياس دليل مستقل، وحجة إلهية، وضعها الشارع لمعرفة حكمه، نظر فيه المجتهد أو لم ينظر؛ فهو لا يعد فعلاً لأحد.

واستدلوا لما ذهبوا إليه بأدلة موجزها:

أولاً: إن دلالة القياس على الأحكام ثابتة، كالكتاب والسنة، فلا تحتاج إلى نظر المجتهد، وكل ما في الأمر: أن الله ــ تعالى ــ قد وضع القياس ليعرف

---

(١) الحديث: سيأتي تخريجه عند الاستدلال لحجية القياس عند الجمهور.

(٢) معاذ: هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي، يكنى بأبي عبدالرحمن، شهد بدراً والمشاهد التي بعدها، وهو من أجل أصحاب رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ توفي بالشام عن ثمان وثلاثين سنة وكانت وفاته سنة ثمان عشرة.

انظر: تقريب التهذيب: ٣٤٠، شذرات الذهب: ١/٤٩.

(٣) الحديث: سيأتي تخريجه عند الكلام عن حجية القياس ــ مذهب الجمهور ــ.

(٤) الحشر: من الآية ٢.

منه المجتهد حكم الله بواسطة النظر فيه، أما دلالته على الحكم؛ فإنها ذاتية، نظر فيها المجتهد، أو لم ينظر.

ثانياً: إن القياس دليل من الأدلة لأمور شأنها أن العلم بها يؤدي إلى العلم بشيء آخر، وليس فعل المجتهد كذلك.

هذا: ويرى بعض العلماء: أن الراجح هو القول الثاني؛ وعلل ذلك: بأن النظر في الأدلة التي نصبها الشارع مطلوب، لمعرفة الأحكام، والذي يتعلق به النظر إنما هو: الأمر المشترك ــ وهو المساواة ــ.

وذهب آخرون: إلى أن الخلف في المسألة لفظي؛ باعتبار أن فعل المجتهد لا ينافي أن ينصبه الشارع دليلاً؛ إذا لا مانع من أن ينصب الشارع حمل المجتهد من حيث هو أي: الحمل الذي من شأنه أن يصدر عن المجتهد ــ للاستواء في علة الحكم، سواء وقع أو لم يقع، ولا مانع من نصب الشارع فعل المجتهد دليلاً له ولمن قلده[1].

ومن اختلاف وجهة نظر العلماء في أن القياس من فعل المجتهد، أو هو دليل مستقل ــ اختلف القول عندهم في تعريفه:

فمن نظر إلى أنه من فعل المجتهد، وأنه آتٍ من ظنه أن حكم ما لا نص فيه هو مثل حكم المنصوص عليه، لاتحادهما في العلة ــ عبر عنه ــ كما سنرى ــ بالحمل، أو الإثبات، أو التعدية.

ومن نظر إلى أنه دليل مستقل، كباقي الأدلة عبر عنه عند تعريفه بالمساواة أو ما يشبه ذلك؛ وبناء على هاتين النظريتين فإني سأقتصر على تعريفين، يمثل كل واحد منهما وجهة نظر فريق من الفريقين، فأقول وبالله التوفيق.

---

(١) انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع: ٢/٢٤٠، أعلام الموقعين: لابن قيم الجوزية: ١/٨٥ ــ ٨٧ و ١٣٠ وما بعدها، بحوث في القياس: ٨٩ ــ ٩٣.

التعريف الأول للقياس اصطلاحاً:

«القياس: حمل معلوم على معلوم، في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما».

هذا التعريف من التعاريف التي تمثل وجهة نظر القائلين بأن القياس من فعل المجتهد[١].

والذي ذهب إليه: القاضي أبو بكر الباقلاني[٢]، نقله عنه الآمدي في الإحكام قائلاً: «وقد وافقه عليه أكثر أصحابنا» كما نقله عنه الإمام الرازي[٣] في المحصول قائلاً: «واختاره جمهور المحققين منا» كما أن إمام الحرمين اعتبره أقرب العبارات إلى تعريف القياس[٤].

---

(١) ومن التعاريف التي هي على هذه الشاكلة: تعريف الإمام البيضاوي، ونصه: «إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر، لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت» وفيه مناقشات وعليه اعتراضات يرجع إليها في:

المنهاج: وشرحي الإسنوي والبدخشي عليه: ٣/٣ ـ ٨، نبراس العقول: ١٥ ـ ٣٧، بحوث في القياس: ٥٥ ـ ٧٧.

(٢) الباقلاني: هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، المعروف، بالباقلاني، البصري، المالكي، فقيه، متكلم، أصولي، يكنى بأبي بكر، كان حجة على مذهب أهل السنة، وطريقة الأشعري.

من أشهر مؤلفاته: الإبانة، شرح اللمع، التبصرة بدقائق الحقائق، توفي سنة ٤٠٣هـ، ودفن في بغداد.

انظر: طبقات الأصوليين: ٢٢١/١، وفيات الأعيان: ٢٦٩/٤ ـ ٢٧٠، معجم المؤلفين ١٠٩/١٠، تاريخ بغداد: ٣٧٩/٥.

(٣) الرازي: هو: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، شافعي المذهب، أشعري العقيدة، ولد سنة ٥٤٤، وتوفي سنة ٦٠٦هـ، وهو إمام المتكلمين وأهل الفضل، من أشهر مصنفاته: المحصول في علم الأصول، وقد قام الدكتور طه جابر الفياض بتحقيقه وتقديم دراسة عن المؤلف، للمزيد من المعرفة يرجع إلى ما كتبه الدكتور طه.

(٤) راجع: الإحكام: للآمدي: ١٧٠/٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٩، البرهان: ٧٤٥/٢.

وإنما عدل عنه الآمدي في الإحكام، لما ورد عليه من إشكالات، لذا نجد غيره كابن السبكي[1] هذبه، وحذف منه بعض مواطن الإشكال فقال:

«هو حمل معلوم على معلوم؛ لمساواته في علة حكمه عند الحامل[2]» وبهذا التهذيب أصبح التعريف لا يرد عليه ما يرد على أصله.

مناقشـة التعـريف:

يلاحظ أن هذا التعريف قد اشتمل على قيود خمسة:

القيد الأول: قوله: «حمل معلوم على معلوم» يراد بالحمل مشاركة أحد المعلومين للآخر في حكمه، أما «المعلوم»، فإن التعبير به أولى من التعبير بـ «شيء»؛ وذلك لأن الشيء لا يشمل المعدوم عند الجمهور، وهذا بخلاف «المعلوم»، فإنه يشمل الموجود والمعدوم، حيث يراد به المتصور، كما أن «المعلوم» يدخل فيه العلم الاصطلاحي والاعتقاد، والظن؛ لأن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور.

ويمثل للقياس القطعي: بقياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء في كل، على رأي من يقول: إن تحريم الضرب ثبت بالقياس.

ويمثل للقياس الظني: بقياس التفاح على البر في الربوية بجامع الطعم، كما أن التعبير «بحمل معلوم على معلوم» أولى من التعبير «بحمل فرع على أصل»، لأن هذا الأخير يوهم الدور الممتنع.

---

(١) ابن السبكي: هو: عبدالوهاب بين علي بن عبدالكافي، تاج الدين السبكي، وهو فقيه أصولي ومؤرخ، ومن أشهر مؤلفاته: جمع الجوامع، وشرح المنهاج الذي أطلق عليه «الإبهاج» شرح المنهاج للقاضي البيضاوي، وله أيضاً: طبقات الشافعية، ولد سنة ٧٢٧ وتوفي ٧٧١هـ.

انظر عنه: الفتح المبين: ٢/١٨٤، الإعلام: ٢/٦١، ومقدمة الجزء الأول من الطبقات التي حققها: عبدالفتاح الحلو، ومحمود محمد الطناحي.

(٢) انظر: جمع الجوامع، بشرح الجلال المحلي: ٢/٢٠٢.

وبناء على ما تقدم، كان استعمال لفظ المعلوم أجمع وأمنع، وأبعد عن الوهم الفاسد، وفي ذلك مناقشات يرجع إليها في محلها[1].

القيد الثاني: قوله «في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما» وفيه بيان أن الحكم قد يكون إثباتاً، وقد يكون نفياً.

و «الإثبات» يراد به القدر المشترك، بين العلم والاعتقاد والظن، فيشمل القطعي والظني، وسواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم، أو بعدمه، وقد مثلنا قريباً للقطعي والظني في الإثبات، ويمثل للنفي: بقياس الكلب على الخنزير في عدم صحة بيعه للنجاسة في كل[2].

القيد الثالث: قوله: «بأمر جامع بينهما» وفيه تقرير بأن القياس لا يتم إلا بجامع يجمع بين الأصل والفرع، وبدونه يعتبر إثباتاً للحكم في الفرع من غير دليل وهو غير جائز، كما إن فيه احترازاً عن ثبوت الحكم للفرع لا لاشتراكه في العلة مع الأصل، بل لدلالة النص أو الإجماع عليه، فإن ذلك لا يعد قياساً.

فمثلاً ثبوت الحرمة في النبيذ لا لقياسه على الخمر على الأصح، بل لدخوله في عموم النص، وهو: قوله عليه الصلاة والسلام: «كل مسكر حرام»[3] وإنما يأتي به الأصوليون لمجرد التمثيل وتوضيح القاعدة لا غير.

وثبوت الإرث للخالة ــ مثلاً ــ لا لقياسها على الخال الثابت إرثه بقوله

---

(١) انظر: بحوث في القياس: ٦٠ ــ ٦١.
(٢) المراجع السابقة.
(٣) الحديث رواه مسلم بألفاظ متعددة:
منها: ما رواه عن ابن عمر: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ومن شرب الخمر في الدنيافمات ــ وهو يدمنها: لم يتب ــ لم يشربها في الآخرة».
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي والروايات المتعددة في الحديث، باب الأشربة: ١٣/١٧٢ و١٦٧ وما بعدها.

عليه الصلاة والسلام: «الخال وارث من لا وارث له»[1]، بل لإجماع الصحابة على أن الخالة تعطى ما يعطاه الخال، حيث لم يروا فرقاً بين الذكورة والأنوثة في جهة القرابة بالمتوفي.

القيد الرابع: قوله: «من إثبات حكم أو صفة لهما» إنما ذكره تعريفاً بأن الجامع بين الأصل والفرع: يكون تارة حكمًا شرعياً، أو وصفاً حقيقياً تارة أخرى.

فالأول: كما لو قال في تحريم بيع الكلب: نجس، فلا يجوز بيعه كالخنزير، والثاني: كما لو قال في النبيذ: مسكر فكان حراماً كالخمر.

القيد الخامس: قوله: «أو نفيه عنهما» بيان للجامع أو الصفة، بأنه قد يكون إثباتاً، وقد يكون نفياً، فالإثبات كالأمثلة السابقة، والنفي: كما في قولنا في الثوب النجس إذا غسل بالخل: غير طاهر، فلا تصح الصلاة فيه، كما لو غسله باللبن والمرق، هذا في الحكم.

أما في الصفة: فكما لو قال في الصبي: غير عاقل فلا يكلف كالمجنون[2].

---

(١) ناقش بعض نفاة القياس: بأن الحديث ليس فيه ما يعطي الخال حقاً في الإرث بل هو من باب المبالغة في النفي على غرار قولهم: الصبر حيلة من لا حيلة له.

أقول: وهذا كلام لا معنى له فقد ثبت أن الصحابة ورثوا الخالة قياساً على الخال الثابت إرثه بالحديث ولو كان إرثه غير ثابت فكيف يقع منهم هذا؟ والذي يرجع إلى الحديث بتمامه يجد أن تأويلهم بعيد جداً، وقصة الحديث: أن أبا عبيدة بن الجراح كتب إلى عمر في رجل قتل رجلاً والقتيل لا وارث له إلا خاله فكتب إليه عمر: إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الله ورسوله مولى من لا مولى له، والخال وارث من لا وارث له» فهل بعد هذا البيان من شك في توريث الخال وأين يقع كلام المتأولين بعد هذا؟.

انظر الحديث في سنن ابن ماجه: ٢/٩١٤ و٩١٥، والدارمي: ٢/٢٧٤.

وانظر في توريثه: حاشية رد المحتار لابن عابدين: ٦/١٦٥ ومعظم مصنفات الحنفية الفقهية.

(٢) انظر القيود والتعليق عليها: الإحكام للآمدي: ٣/١٧٠ ـ ١٧١، المحصول ج ٢، ق ٢: ٩ ـ ١٠، البرهان: ٢/٧٤٥ ـ ٧٤٦، نبراس العقول: ٣٧ ـ ٣٨.

الاعتراضات الواردة على التعريف:

ذكر الآمدي، والرازي في المحصول، بعض التشكيكات التي ترد على هذا التعريف، من المستحسن أن نشير إليها بإيجاز.

الاعتراض الأول:

إنه عبر «بحمل معلوم على معلوم».

فإن أراد بالحمل هنا إثبات مثل حكم أحدهما للآخر، فإن التعريف حينئذ يتضمن تكراراً، لأنه قال في آخره: «من إثبات حكم... إلخ» وإن أراد به شيئاً آخر فلا بد من بيانه.

ولو قدر أنه أراد به إثبات شيء آخر، فإنه لا يجوز ذكره في تعريف القياس؛ لأن ماهية القياس إنما تتم بإثبات مثل أحد المعلومين للآخر، بأمر جامع، فكان ذكر ذلك زائداً عن الحاجة، فيكون عبثاً.

والجواب عليه:

إن المراد «بحمل المعلوم على المعلوم» التشريك بينهما في حكم أحدهما مطلقاً. وعلى هذا التأويل يكون قوله بعد ذلك: «في إثبات حكم أو نفيه» تفصيلاً لذلك المشترك فيه.

أو المراد بالحمل: الاعتبار والتسوية.

لكن صاحب ـ نبراس العقول ـ يرى: أن في هذا الجواب نظراً، لأن هذه المعاني للحمل مجازية؛ فلا يصح دخولها في التعريف[1].

الاعتراض الثاني:

جاء في التعريف قوله: «في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما» وهذا يشعر بأن الحكم في الأصل والفرع مثبت بالقياس، وما من شك في أن هذا محال؛ لأن

---

(1) يراجع: الإحكام للآمدي: ٣/١٧١ ـ ١٧٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٢ ـ ١٣، نبراس العقول: ٣٩.

القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل، فلو كان ثبوت الحكم في الأصل فرعاً على القياس كان دوراً.

وجـوابــه:

بما أجاب الآمدي والعضد، ولخصه صاحب نبراس العقول قـائلاً: «أجاب الآمدي بما حاصله، إنا لا نسلم أن هذا الكلام يشعر بأن حكم الأصل ثابت بالقياس، بل يشعر بأن الحكم ثابت فيهما بالوصف الجامع، وفيه نظر. فإن الظاهر تعلق قوله: في إثبات حكم بقوله: حمل، «وأجاب» العضد تبعاً لبعض شراح المحصول بما حاصله، أن الإثبات لهما معاً إنما يحصل بإثباته في الفرع الثابت بالقياس، وليس المراد أن كل واحد منهما ثابت بالقياس. وفيه نظر: فإن «لهما» للكلية لا للمجموع[1].

الاعتراض الثالث:

هذا التعريف إما أن يكون زائداً على المعرف، وإما أن يكون ناقصاً. وبيان ذلك: أن القياس كما يثبت به الحكم تثبت به الصفة على حد سواء، فقولنا مثلاً: «الله عالم» معناه له علم، قياساً على قولنا: «شاهد»، أي: له شهادة، ولم ينازع أحد في أن هذا قياس؛ لأن القياس أعم من الشرعي والعقلي بينما نجد التعريف قد اقتصر على إثبات الحكم، ولم يذكر الصفة.

فإن كان قد أراد بالحكم ما يشمل الصفة ــ كان ذكر الصفة بعد ذلك تكراراً وشيئاً زائداً، وإن لم يرد بالحكم ما يشمل الصفة، كان التعريف ناقصاً.

وجوابه من وجهين:

أولهما: أنا لا نسلم أن القياس يجري في العقليات.

ثانيهما: وعلى فرض أنه يجري في غير الشرعيات، فإنه إنما اقتصر على الحكم؛ لأن الكلام في القياس في الشرعيات فقط، وبعبارة أخرى: إن الكلام

---

(١) نبراس العقول: ٣٩، والمصدرين السابقين.

إنما وقع في تحديد القياس الشرعي في مصطلح أهل الشرع، وذلك لا يكون إلا فيما إذا كان حكم الأصل فيه شرعياً، والصفة ليست حكمًا شرعياً، فلا تكون مندرجة فيه[1].

الاعتراض الرابع:

إن المعتبر في تعريف القياس ـ ذكر الجامع دون أقسامه، لأمرين:

«الأول»: أنه لو وجب ذكر أقسام الجامع لوجب ذكر أقسام الحكم، كالوجوب، والحظر، وأقسام الوجوب، كالموسع والمضيق، مع أنه لم يقل أحد بوجوب ذكر هذه الأقسام.

«الثاني»: أن الماهية توجد منفكة عن كل واحد من الأقسام ـ وإن كان لا بد في تحققها من وجود قسم منها ـ ولا شك أن ما تنفك عنه الماهية لا يكون معتبراً في حقيقتها.

وأجيب:

بأنه ذكر أقسام الجامع، لمجرد زيادة الإيضاح، لا على أنها لا بد منها في تحقق الماهية[2].

الاعتراض الخامس:

إن هذا التعريف مختص بالقياس الصحيح، ولا يشمل الفاسد، باعتبار أن الجامع متى ما حصل صح القياس، مع أن الفاسد يقال له: قياس أيضاً.

وجـوابـه:

إن المراد تحديد القياس الصحيح، لأنه هو المعتبر دون الفاسد[3].

---

(١) الإحكام للآمدي: ٣/١٧٢ ـ ١٧٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٤، نبراس العقول: ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) الإحكام للآمدي: ٣/١٧٢ ـ ١٧٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٥ ـ ١٦، نبراس العقول: ٤٠.

(٣) المصادر السابقة نفسها، الإحكام: ١٧٢ ـ ١٧٤، المحصول: ١٦ ـ ١٧، نبراس العقول: ٤٠.

الاعتراض السادس:

جاء في التعريف ذكر «أو» وهي كلمة للإيهام والترديد والشك، والحد إنما هو للتعيين، والإيهام والترديد يتنافيان وطبيعة الحدود.

وجوابه:

إما أن تكون (أو) هنا للتنويع لا للإيهام. أو يقال: إننا قلنا: إن ذكر الأقسام إنما هو للإيضاح أما التعريف فقد تم بقولنا: «حمل معلوم على معلوم بأمر جامع بينهما»[1].

الاعتراض السابع:

ويعترض على التعريف بأن فيه دوراً، آت من جعل إثبات حكم الفرع ركناً في التعريف.

وبيانه:

أن حكم الفرع متفرع على القياس ومتوقف عليه، فاعتبار حكم الفرع جزءاً في تعريفه يقتضي توقف القياس عليه، وهذا دور باطل.

والجواب عليه:

ما أجاب به الأسنوي وملخصه: إنه إنما يلزم ذلك أن لو كان التعريف المذكور حداً، وهذا غير مسلم، لأنه رسم فلا إشكال، وله أجوبة أخرى يرجع إليها في مراجعها[2].

موقف الآمدي وابن السبكي من التعريف:

أما الآمدي: فإنه بعد أن ناقش جميع هذه الأمور في التعريف عدل عنه إلى تعريف اختاره فقال: «إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة

---

(١) الإحكام للآمدي: ١٧٢/٣ ـ ١٧٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٦، نبراس العقول: ٤٠.

(٢) الإسنوي على المنهاج: ٥/٣، نبراس العقول: ٢٨ ـ ٣٠، بحوث في القياس: ٦٨ ـ ٧٠.

المستنبطة من حكم الأصل» قال: «وهذه عبارة جامعة، مانعة، وافية بالغرض، عرية عما يعترضها من التشكيكات العارضة لغيرها على ما تقدم...»[1].

لكن هذا لم يسلم من الاعتراض أيضاً، وحاصل الاعتراض: أن الاستواء، إن كان بمعنى التسوية، والتسوية بمعنى الحمل، فإنه إضافة إلى أنه يرد عليه ما يرد على سابقه يلزمه أيضاً وضع الاستواء موضع التسوية، وهما غيران[2].

كما اعترض عليه بأنه غير جامع، لأنه لا يشمل القياس المبني على العلة المنصوصة.

وأما ابن السبكي: فقد ذكرنا أنه هذبه وحذف منه مواطن الإشكال فقال: «القياس حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل».

وقد أوضح لنا الشارح الجلال المحلي[3]، بأن المراد بالحمل هنا الإلحاق في الحكم.

أما صاحب الآيات البينات[4]: فإنه بعد أن ذكر الإشكالات التي وردت آنفاً، أجاب عن ذلك: بأن الحمل، قيل معناه: التسوية، وقيل: وجوب

(١) الإحكام للآمدي: ١٧٤/٣.

(٢) الاستواء في اللغة: يأتي في كلام العرب: بمعنى الاعتدال، أو بمعنى انتهاء ثبات الرجل وقوته. أما التسوية فإنها تأتي بمعنى التماثل والمساواة. يراجع في ذلك: اللسان: ٢١٦١/٣، مادة (سوا).

(٣) الجلال المحلي: هو: محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي، شافعي المذهب، ويلقب بجلال الدين، وهو أصولي، متكلم، نحوي، منطقي، مفسر، توفي سنة ٨٦٤هـ. انظر عنه: الفتح المبين: ٤٠/٣.

(٤) صاحب الآيات البينات: هو: شهاب الدين أحمد بن قاسم العبادي، وهو فقيه أصولي، شافعي المذهب، والآيات البينات عبارة عن حاشية جليلة على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، وله أيضاً شرح الورقات لإمام الحرمين، توفي بمكة مجاوراً سنة ٩٩٢هـ. انظر عنه: الأعلام: ١٩٨/١.

التسوية، وقيل: اعتقاد المساواة، أي: في الحكم لا في العلة، وهذا يعني أن هذه المعاني غير الإثبات فلا يرد على التعريف هذا الإشكال.

وتجدر الإشارة إلى أن ما ذهب إليه ابن السبكي هو: ما ذهب إليه غير واحد من علماء الأصول من المالكية[1].

* * *

التعريف الثاني للقياس اصطلاحاً:

قالوا القياس «إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علة في الآخر بالرأي»، هذا التعريف من التعريفات التي تمثل وجهة نظر الفريق الثاني، وهم القائلون: بأن القياس دليل مستقل، لا من فعل المجتهد، ذكره منلاخسرو[2] من الحنفية في المرآة، والإزميري[3] في حاشيته على المرآة وقد اختاره من بين التعريفات التي ذكرها الأصوليون، وذكر أنه منقول عن الشيخ أبـي منصور الماتريدي[4]

---

(١) المحلي على جمع الجوامع: ٢/٢٠٢ ــ ٢٠٣، الآيات البينات لابن قاسم العبادي: ٤/٢ ــ ٣، نبراس العقول: ٤٢، نشر البنود: ٢/١٠٤ ــ ١٠٩.

(٢) منلاخسرو: هو: محمد بن فراموز بن علي الشهير بمنلاخسرو ــ الحنفي، كان من أئمة الأصول والفقه، من مصنفاته: غرر الأحكام وشرحه درر الحكام في الفقه، وهو كتاب يدل على عمقه وفقهه في هاتين المادتين، وله حاشية على تلويح التفتازاني في الأصول.

انظر عنه: هدية العارفين ــ أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون: لإسماعيل باشا البغدادي ٦/٢١١، الفوائد البهية: ١٨٤.

(٣) الإزميري: هو: سليمان الإزميري، عالم من علماء الحنفية المشهود لهم بالبراعة والتفوق في العلوم العقلية والنقلية.

من مؤلفاته: حاشيته على شرح منلاخسرو المسمى مرآة الأصول، توفي ١١٠٢هـ انظر: الفتح المبين: ٣/١١٧.

(٤) الماتريدي: هو: محمد بن محمد بن محمود، كنيته أبو منصور الماتريدي، نسبة إلى ماتريد من سمرقند، كان في الحجة مفحمًا في الخصومة، دافع عن عقائد المسلمين، ورد شبهات الملحدين، توفي: ٣٣٣هـ، له تصانيف كثيرة منها: مأخذ الشرائع في الأصول والتوحيد في الكلام.

انظر: الفتح المبين: ١/١٨٢، الفوائد البهية للكنوي: ١٩٥ والأعلام: ٧/٢٤٢.

وقال عنه: «وهو أحسن التعاريف المذكورة ههنا، لسلامته عن الشبهات المذكورة»[1].

أما ابن ملك[2] فقد ذكر تعريفات كثيرة ثم ذكر هذا التعريف مرجحاً إياه على غيره حيث وصفه بأنه «الحد الصحيح» أما الرهاوي[3] فقد ذكر أنه اختيار المحققين، وبمثل ذلك قال صاحب ميزان الأصول[4].

وتجدر الإشارة إلى أن فخر الإسلام البزدوي[5] وبعضاً من علماء الأصول من الحنفية لم يتعرضوا لتعريف القياس، وقد علل ذلك الإزميري، بأنه ربما وقع

---

(١) مرآة الأصول والإزميري: ٢/٢٧٥ ـ ٢٧٨.

(٢) ابن ملك: هو: عبداللطيف بن عبدالعزيز، الملقب: بعزالدين، وشهرته ابن ملك وهو فقيه، أصولي، حنفي، ومحدث.
له تصانيف كثيرة منها: مبارق الأزهار شرح مشارق الأنوار في الحديث وله شرح المنار في الأصول، توفي: ٨٨٥هـ.
انظر: الفتح المبين ٣/٥٠، شذرات الذهب ٧/٣٤٢، الفوائد البهية: ١٠٧، الأعلام ٤/٨٢، الضوء اللامع: ٤/٣٢٩.

(٣) الرهاوي: هو: شرف‌الدين أبوزكريا يحيى بن قراجا الرهاوي، فقيه حنفي مصري، أصله من الرها بين الموصل والشام، له حاشية على شرح الوقاية لصدر الشريعة.
انظر: الأعلام: ٨/١٦٣.

(٤) ابن ملك في شرحه للمنار: وحاشية الرهاوي عليه: ٧٥٠، ميزان الأصول في نتائج العقول: للسمرقندي: بتحقيق أستاذي الفاضل وأخي الشيخ عبدالملك السعدي: ٨٢١.

(٥) البزدوي: هو: علي بن محمد بن الحسين بن عبدالكريم، أبوالحسن، فخر الإسلام، البزدوي، فقيه، أصولي، من أكابر الحنفية، ونسبته إلى «بزدة» قلعة قرب سمرقند، له تصانيف منها: المبسوط، وكنز الوصول، المعروف بأصول بزدوي، ولد سنة ٤٠٠هـ، وتوفي ٤٨٢.
انظر: الأعلام: ٥/١٤٨، الفتح المبين: ١/٢٦٣.

منهم ذلك لكثرة الشبه التي وقعت في تعريفات الأصوليين في تعريف القياس[1].

شرح التعريف:

قوله: «إبانة» إنما اختار هذا اللفظ بدل «إثبات»، لأن القياس مظهر لا مثبت، والمثبت: في الظاهر هو دليل الأصل، وفي الحقيقة هو الله سبحانه وتعالى، وعليه فإن إضافة الإثبات إلى القياس إنما هو من باب المجاز، حتى أن بعضهم يرى: أنه لا يسند إلى القياس إثبات لا حقيقة ولا مجازاً، لأنه كما قلنا مظهر فقط، والقائل بهذا يرى: أن حكم الفرع داخل تحت حكم الأصل بدليله، والمثبت لحكم الفرع مجازاً إنما هو دليل الأصل، وليس للقياس سوى أنه غير حكم الأصل من الخصوص إلى العموم بثبوته في الفرع، وعلى هذا يكون النص قد تناول بعمومه صورة الفرع فلما خفي علينا أظهره القياس، هكذا قالوا.

قوله: «مثل» اختيار هذا اللفظ في الحكم وفي العلة، إشارة إلى أن الحكم الثابت في الفرع ليس عين الحكم الثابت في الأصل؛ لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين، وهذا أحد الأسباب التي ترجح هذا اللفظ على غيره.

والسبب الثاني: ان اختياره حتى لا يلزم القول بانتقال الأوصاف، باعتبار أن إبانة حكم شيء في غيره بعلته لا يكون طريقه سوى انتقال تلك الأوصاف إليه.

قوله: «حكم أحد المذكورين» شامل لوجودِي الموجودَين، كما يقاس القتل الذي فيه شبهة العمد ـ وهو موجود ـ على القتل بالمحدد، ـ وهو موجود أيضاً ـ في المعنى الوجودي، وهو: لزوم القياس فيهما، والعلة فيهما: العمد العدواني، كما هو شامل لوجودِي المعدومين: كقياس عديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر وهذا قياس المعدوم على المعدوم ـ في أن يولى عليه.

---

(١) من التعاريف التي تمثل وجهة نظر القائلين بأنه دليل مستقل ما ذهب إليه ابن الحاجب في مختصر المنتهى حيث قال عنه «مساواة فرع لأصل في علة حكمه».
انظر: مختصر المنتهى: ٢/٢٠٥.

وشامل أيضاً لعدميها: كقياس عديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر في أن لا يكون ولياً على غيره.

قوله: «بالرأي» متعلق «بإبانة» وقد زاد هذا اللفظ المنلاخسرو على تعريف أبـي منصور، احترازاً منه عن دلالة النص، وذلك لأن المراد بالرأي الاجتهاد لكن الإزميري يرى: أنه لا حاجة إلى هذه الزيادة ما دمنا قد ذكرنا فيه لفظ «الإبانة» قال: «لأن الدلالة مثبت لا مظهر، إذ لا اجتهاد فيهـا فلا يتنـاولها التعريف»[1].

الاختيــار:

بعد أن ذكرنا تعريفين من التعاريف التي ذكرها الأصوليون في القياس كان أولهما يمثل وجهة نظر القائلين: بأن القياس من فعل المجتهد؛ ولذا عبر من ذهب إليه بالحمل؛ فإن الحمل من فعل الحامل، وهو المجتهد، وكان ثانيهما يمثل وجهة نظر القائلين: بأن القياس دليل مستقل نصبه الشارع؛ ولذا عبر عنه أصحابه بالابانة أو المساواة أو التسوية؛ والتسوية تعني تسوية الله محلاً بآخر.

ومن أجل التوفيق يجدر القول: انه لا تنافي بين أن يكون من فعل المجتهد وبين أن يكون دليلاً نصبه الشارع على الحكم.

يقول العطار[2] في حاشيته على شرح المحلي على جمع الجوامع: «لا مانع من أن ينصب الشارع حمل المجتهد من حيث هو.. أي: الحمل الذي من شأنه أن يصدر عن المجتهد ــ للاستواء في علة الحكم، سواء وقع أو لم يقع، بل: ولا مانع من نصب الشارع فعل المجتهد دليلاً له ولمن قلده»[3].

---

(١) انظر في جميع ما تقدم: مرآة الأصول والإزميري: ٢/٢٧٧ ــ ٢٧٨.

(٢) العطار: هو: العلامة شيخ الإسلام، الشيخ حسن بن محمد العطار المصري، شافعي المذهب، له حاشيته المشهورة بحاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، تولى مشيخة الأزهر عام ١٢٤٦هـ وبقي بها حتى توفي سنة ١٢٥٠هـ.
انظر: الأعلام: ٢/٢٢٠.

(٣) حاشية العطار: ٢/٢٤٠.

ودفعاً للإشكالات، وجمعاً بين الأمرين، نجد بعض الأصوليين اختاروا تعريفات تجمع بين الحمل والمساواة، وقد أشرنا فيما سبق أن ابن السبكي هذب تعريف القاضي الباقلاني فقال: «هو حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل» ويلاحظ أنه جمع بين الحمل والمساواة في التعريف.

كما أن القاضي البيضاوي[1] عرفه هو الآخر بما يجمع بين الأمرين فقال: «إنه إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر، لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت»[2] فقد علل الإثبات بما هو الدليل في الحقيقة وهو الاشتراك في العلة أو المساواة فيها.

من أجل هذا نرى: أن ما ذهب إليه القاضي أبو بكر وعليه الجمهور هو الراجح من التعريفات التي ذكرت في القياس.

يقول الإمام الغزالي[3] في المنخول بعد أن ذكر بعض التعريفات التي قالها

---

(١) القاضي البيضاوي: القاضي ناصرالدين: أبو الخير، عبدالله بن عمر بن محمد، الشيرازي، البيضاوي، من قرية يقال لها: البيضا، من عمل شيراز، كان عالماً بعلوم كثيرة، من أشهر مصنفاته: مختصر الكشاف، وهو المعروف بتفسير البيضاوي أو القاضي، وله كتاب الغاية القصوى، قام بتحقيقه الدكتور الشيخ علي القره‌داغي، ومنهاج الوصول إلى علم الأصول، توفي سنة ٦٩١هـ أو ٦٩٢ أو ٦٨٥هـ.

انظر: طبقات الإسنوي: ٢٨٣/١ ــ ٢٨٤، وانظر: مقدمة الغاية القصوى.

(٢) المنهاج بشرح الإسنوي: ٣/٣.

(٣) الغزالي: هو: أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الملقب بحجة الإسلام، ولد سنة ٤٥٠ أو ٤٥١هـ.

والغزالي: من كبار فقهاء الشافعية، وعظماء فلاسفة الإسلام، ومن خيار السادة الصوفية، من أشهر مصنفاته: المستصفى، والمنخول، وشفاء الغليل، والوسيط، والبسيط، وإحياء علوم الدين وغير ذلك.

توفي سنة ٥٠٥هـ، انظر في ترجمته: مقدمة الوسيط: بتحقيق الشيخ علي القره‌داغي، وانظر عنه: طبقات الإسنوي: ٢٤٢/٢، الأعلام: ٢٤٧/٧، شذرات الذهب ١٠/٤ ــ ١٣، تاريخ ابن خلكان: ٢١٦/٤، كشف الظنون ١٦١٦/٢.

الأصوليون في القياس: «والأصح ما قاله القاضي ــ رحمه الله ــ: من أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بإثبات صفة أو حكم أو نفيهما عنهما»[1].

بل إن الإمام في المستصفى لم يأت به نقلاً عن أحد بل قال: «وحده انه حمل معلوم على معلوم... الخ»[2] ولم ينسبه لأحد، وكأنه قول له، وهذا يدل على شدة حرصه عليه وتمسكه به ــ والله أعلم.

□ □ □

(١) المنخول بتحقيق الدكتور هيتو: ٣٢٣ ــ ٣٢٤، وانظر: كتاب الحدود، للباجي: ص ٦٩.

(٢) المستصفى: للإمام الغزالي: ٢/٥٤.

المبحث الثاني
في
حجية القياس

ويشتمل على:

- تمهيد.
- أهم المذاهب في حجية القياس:
  (المذهب الأول) وأدلته.
  (المذهب الثاني) وأدلته.

* * *

تمهيـــد

بعد أن وقفنا على أهم ما عرف به علماء الأصول القياس، يجدر بنا أن نقف على المهم من آرائهم في حجيته من عدمها، وبشكل موجز فنقول وبالله نستعين:

هذا الأصل من أصول التشريع مما وقع الخلاف بين العلماء في حجيته وكونه مصدراً للتشريع الفقهي، من عدم ذلك.

فالجمهور على أنه حجة، وإن الله تعبدنا به، عقلاً وشرعاً، والأقلون على خلاف ذلك، وهذا الخلاف مما طال فيه الكلام، وتناوله معـظم الكاتبـين والمؤلفين، في هذا الفن بالنقد والتمحيص.

وملخص ما نقلوا عن الفقهاء: أنّ منهم من يقول بحجيته، ومنهم من

لا يقول بها، ومنهم من اضطرب النقل عنهم، وسبق أن أشرنا إلى أن هناك مصنفات متخصصة في ذلك[1].

ونحن في هذه العجالة لا نريد أن ندخل في تفصيل الجزئيات بهذا الصدد، بل سنكتفي بذكر أهم الآراء والأدلة عليها.

وقبل كل شيء نود الإشارة إلى أمرين هامين:

الأمر الأول: أن من العلماء من يحكي النزاع في القياس تحت عنوان «الحجية» فيقول: «القياس حجة أو غير حجة»، ومنهم من يحكيه تحت عنوان «التعبدية» فيقول: «التعبد بالقياس جائز أو غير جائز واقع أو لا».

أما تعبيرهم بحجية القياس فإنه يعني: أنه إذا حصل للمجتهد ظن: أن حكم هذه الصورة مثل حكم تلك الصورة فإنه مكلف بالعمل بذلك الظن بنفسه، ومكلف أن يفتي غيره به، أو يقال: أن معنى قولهم «القياس حجة» المساواة في العلة، وأن القياس أصل ودليل نصبه الشارع، ليستنبط منه من هو أهل لاستنباط الحكم الشرعي، شأنه في ذلك شأن الكتاب والسنة.

وأما تعبيرهم بالتعبد بالقياس:

فإما أن يراد به: إيجاب الله لنفس القياس، بمعنى: إيجاب الله لإلحاق الفرع بالأصل، وإما أن يراد به: وجوب العمل بمقتضى القياس. بقي أن نعرف معنى قولهم: «إن الله تعبدنا بالقياس عقلاً وشرعاً».

هذا القول يعني: أن القياس متعبد به في الأمور العقلية، كما هو متعبد به في الأمور الشرعية.

ومعنى التعبدية في الأمور العقلية: أنه لا مانع عقلاً من أن يقول الشارع: إذا ثبت حكم في صورة أخرى مشاركة للصورة الأولى في وصف، غلب على

---

(١) انظر: بحوث في القياس: ٢١٢ ــ ٣٨٥، نبراس العقول: ٤٦ ــ ١٦٩، القياس في الأصول بين المؤيدين والمبطلين: ١٩١ ــ ٣١٦.

ظنكم أن هذا الحكم في الصورة الأولى معلل بذلك الوصف ـ فقيسوا الصورة الثانية على الأولى، فقد تعبدتكم بذلك.

ومعنى التعبدية في الأمور الشرعية:

أن المجتهد إذا حصل له ظن أن حكم هذه الصورة الحادثة مثل تلك الصورة السابقة فهو مكلف به في نفسه، ومكلف أن يفتي به غيره[1].

الأمر الثاني: تحرير محل النزاع في القياس بإيجاز:

قد يكون القياس في الأمور الدنيوية، وقد يكون في الأمور الدينية، أو العقلية، أو اللغوية.

أما الأمور الدنيوية:

فهذه مما لم يقع خلاف بين العلماء في أن القياس فيها حجة، ومثالها كما يصورها العطار بقوله: «كأن يكون دواء هذا المرض عقاراً حاراً فيفقد، فيأتي الطبيب بما يماثله في الحرارة مثلاً، لموافقة كل منهما لمزاج المرض المخصوص، ومثل ذلك الأغذية، ووجه كونه دنيوياً: أنه ليس المطلوب به حكماً شرعياً، بل ثبوت نفع هذا الشيء لذلك المرض.. إلخ»[2].

وأما القياس في غير الأمور الدنيوية: مما ذكرنا، فهذا هو الذي وقع الخلاف فيه بين العلماء[3].

ولما كان مقصدنا القياس في الأمور الشرعية، فإن المناسب أن نقصر الكلام على ذكر الخلاف في القياس الشرعي، لأنه الأهم في هذا المقام والألصق ببحثنا.

* * *

(١) انظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٩، نبراس العقول: ٥٣ ـ ٥٦، بحوث في القياس: ٢٢٢.

(٢) حاشية العطار: ٢/٢٤١.

(٣) انظر في تحرير موضع النزاع: نهاية الوصول للصفي الهندي: مخطوط ٢/١٢٠ ـ ١٢١.

أهم المذاهب في حجية القياس:

نستطيع القول: بأن أهم المذاهب في حجية القياس مذهبان:

المذهب الأول:

ويتلخص في أن القياس حجة، وهو رأي الجمهور من السلف والخلف على خلاف في ذلك فيما بينهم، فمنهم من يرى جوازه عقلاً وشرعاً، ومنهم من يرى وجوبه عقلاً ويأتي الشرع مؤكداً له، وآخرون يرون وجوبه عقلاً فقط، وغيرهم يرى وجوبه عقلاً وشرعاً.

والذي نحن فيه هو الجواز، وتفصيل القول بذلك يرجع إليه في محله[1].

المذهب الثاني:

ويتلخص في أن التعبد بالقياس مستحيل عقلاً وشرعاً، وهو قول جمهور الامامية[2] والظاهرية[3].

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ١٢٢/٢، وما بعدها، المعتمد: لأبي الحسين البصري: ٧٢٥، الإحكام للآمدي ٥/٤ ـ ٦، روضة الناظر: لابن قدامة: ١٤٧، إرشاد الفحول: للشوكاني: ١٩٩، الإحكام: لابن حزم: ٩٢٩ وما بعدها.

(٢) الإمامية: هم: فرقة من فرق الشيعة، تقول بإمامة سيدنا علي ـ رضي الله عنه ـ وولده دون غيره، وكفر المغالون منهم الصحابة، ووقعوا فيهم ويرى الإمامية: أن الإمامة لجعفر الصادق ثم لابنه محمد الكاظم ثم لعلي بن موسى الرضا وهكذا تكون الإمامة في الأولاد ـ إلى الإمام المنتظر على زعمهم انظر: كشاف اصطلاحات الفنون: ١٣٣/١، الفرق بين الفرق: للبغدادي ١٧ و٢٢ وما بعدها، الفصل في الملل والنحل، لابن حزم: ١٧٩/٤ ـ ١٨٨، المعجم الوسيط: ٢٧/١، عقائد الشيعة لمحمد المظفر.

(٣) الظاهرية هم: المنسوبون إلى: داود بن علي بن خلف، أبي سليمان البغدادي: الأصبهاني، إمام أهل الظاهر، ويعني بهذا اللفظ: انهم يقفون عند ظاهر النصوص ولا يقبلون تأويلها.

وداود الظاهري: ولد سنة ٢٠٠هـ، وكان من الأئمة الناسكين الورعين الزاهدين وتوفي سنة ٢٧٠هـ.

انظر عنه: طبقات الشافعية: ٢٨٤/٢، تاريخ بغداد: ٣٦٩/٨، تذكرة الحفاظ: ١٣٦/٢، شذرات الذهب: ١٥٨/٢، وفيات الأعيان: ٢٦/٢.

وبعض المعتزلة[1]، وغيرهم[2].

الأدلـــة

أدلة المذهب الأول:

الجمهور استدلوا لحجية القياس، بالمنقول والمعقول.

ويشمل هذا استدلالهم بالكتاب، والسنة، والاجماع، والمعقول.

استدلال الجمهور بالكتاب:

استدل الجمهور لإثبات القياس من الكتاب بآيات كثيرة:

منها: قوله تعالى: ﴿هو الذي أخرجَ الذين كفروا من أهلِ الكتابِ من دِيارهم لأوّل الحشرِ، ما ظَنَنْتم أَن يَخرُجوا، وظَنوا أَنهم مانعتُهم حُصونُهم من اللّـهِ، فأتاهم اللّـهُ من حيثُ لم يحتسِبوا، وقذف في قلوبِهم الرّعبَ، يُخرِبُون بيوتَهم بأيدِيهم وأيدي المؤمنينَ، فاعتَبِرُوا يا أُولي الأَبصار﴾[3].

---

(١) المعتزلة: هم: فرق عديدة، لها آراء تعتبر شاذة عن أهل السنة والجماعة، منها: أن العبد يخلق أفعال نفسه، ويرأسهم واصل بن عطاء ولهم آراء شاذة في القدر وبقولهم بالمنزلة بين المنزلتين.

انظر: عنهم الفرق بين الفرق: ١٧ و٩٣ وما بعدها، الملل والنحل: ١/٥٣.

(٢) يراجع إضافة إلى المراجع السابقة:

المسودة: لآل تيمية: ٣٦٧، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣١ ــ ٣٥، الإسنوي على المنهاج: ٣/١٠ ــ ١١، مختصر المنتهى، لابن الحاجب والعضد عليه: ٢/٢٤٨، المستصفى: ٢/٥٦ ــ ٥٧، كشف الأسرار ٣/٢٧٠ وما بعدها، ابن ملك: ٧٥١، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت: ٢/٣١٠، الأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم: ٣٢٠ ــ ٣٥٨، أصول الفقه في ثوبه الجديد: محمد جواد مغنية: ٢٤٥ ــ ٢٤٨.

(٣) الآية ٢ من سورة الحشر.

وجه الاستدلال بالآية:

إن الاعتبار: معناه العبور، والعبور معناه المجاوزة، يقال: عبرت النهر، بمعنى: جاوزته، وبما أن القياس فيه مجاوزة الحكم عن الأصل إلى الفرع فإنه يكون والاعتبار بمعنى واحد، ولما كان الاعتبار مأموراً به فإن القياس يكون مأموراً به أيضاً.

وفي الآية الكريمة، بعد أن بين الله ــ سبحانه وتعالى ــ ما حل بيهود بني النضير مبيناً سبب ذلك ــ أراد أن يلفت نظر غيرهم من أهل الشر والعداوة لرسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ وصحبه، إلى أنهم سيلقون نفس المصير، إلحاقاً للنظير بالنظير.

هذا: وقد اعترض نفاة القياس على الاستدلال بالآية ــ بعدم تسليمهم أن الاعتبار والمجاوزة بمعنى واحد، وأن الاعتبار يراد به هنا الاتعاظ، وذكروا أدلتهم على ما ذهبوا إليه، وقد تناولها أهل العلم بالفحص والتدقيق، والرد على ما ذهبوا إليه بما لا مجال للإطالة به هنا[1].

ومنها: قوله تعالى: ﴿يا أيها الذينَ آمنـوا أَطيعوا اللَّـهَ وأَطيعوا الرسُول وأُولي الْأَمرِ منكم، فإنْ تَنازعتُم في شيءٍ فَرُدُّوه إلى اللَّـهِ والرسولِ . . ﴾ الآية[2].

---

(١) انظر الدليل ومناقشاته: في نهاية الوصول: ٢/١٢٩ وما بعدها، روضة الناظر: ١٥٠، الإحكام للآمدي: ٤/٢٦ ــ ٢٨، المستصفى: ٢/٦٣، المنهاج بشرح الإسنوي: ٣/٨ ــ ١٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٧ ــ ٥١، مرآة الأصول والإزميري: ٢/٢٧٨ ــ ٢٨١، أصول السرخسي: ٢/١٢٥، فواتح الرحموت: ٢/٣١٢، نبراس العقول: ٦٥ ــ ٧٨، المعتمد: ٧٣٩، بحوث في القياس: ٢٨٧ ــ ٢٩٤، القياس في الأصول بين المؤيدين: ٢٠٦ ــ ٢١٤، كشف الأسرار: ٣/٢٨٤، وما بعدها، ابن ملك: ٧٥١، التوضيح لصدر الشريعة: ٢/٥٤، الفقيه والمتفقه: للخطيب البغدادي: ١/١٨٧.

(٢) النساء: ٥٩.

وجه الاستدلال بالآية:

إن الأمر بطاعة الله، وطاعة رسوله يقتضي الامتثال للأوامر، واجتناب النواهي حيث كان ذلك منصوصاً عليه، وإذا لم يكن كذلك وجب الرد إلى ما ورد به نص، ليأخذ النظير حكم نظيره، وكان على المجتهد أن يبحث في المنصوص حتى يجد علة جامعة بينه وبين الحادثة التي وقعت ولا نص فيها، ليرد هذه إلى تلك، ولمزيد الإيضاح والوقوف على ما اعترض به المنكرون على هذا الدليل يرجع إلى ذلك في البحوث المختصة به[١].

استدلال الجمهور بالسنة:

واستدل الجمهور على حجية القياس من السنة بأدلة كثيرة جداً:

منها: حديث معاذ بن جبل ــ رضي الله عنه ــ ومن رواياته: ما جاء في سنن أبي داود[٢] «حدثنا حفص بن عمر عن شعبة عن الحارث بن عمرو أخي المغيرة بن شعبة، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل: أن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قَضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجدْ في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ اللَّهِ لما يُرضِي رسولَ الله»[٣].

---

(١) المصادر السابقة.

(٢) أبو داود: هو: سليمان بن الأشعث بن إسحاق أبو داود الأزدي السجستاني أحد حفاظ الحديث والعارفين بعلمه وعلله، وكان في الدرجة العالية من النسك والصلاح، كتب الحديث عن علماء بلاد الإسلام، وجمع كتابه المشهور بسنن أبي داود: انظر: وفيات الأعيان: ١٣٨/٢ وما بعدها.

(٣) الحديث: يقول النابلسي: أخرجه أبو داود في القضايا عن حفص بن عمر، وقد وجدته بألفاظ قريبة من هذا في مسند الإمام أحمد: ٢٣٠/٥ و٢٣٦ و٢٤٢، كما أخرجه الدارمي: ٥٥/١ حديث رقم ١٧٠، وانظر عنه: أعلام الموقعين: ٢٠٢/١.

وجه الاستدلال بالحديث:

إن معنى قول معاذ: «أجتهد برأيي» أبذل الوسع في طلب الحكم بالقياس على ما في الكتاب والسنة، وذلك برد القضايا التي لم أجد حكمها فيهما إليهما عن طريق القياس، يؤيد هذا أن بعض الروايات صرحت بذلك حيث جاء فيها: أقيس المسألة على المسألة، ولو لم يكن القياس أصلاً، ودليلاً للأحكام الشرعية مطلقاً لم يصوب النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ما قاله معاذ ولم يقره عليه، لأنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا يقر على خطأ، ولمزيد الإيضاح والوقوف على المناقشات والآراء في هذا الاستدلال يستحسن الرجوع إلى ذلك في محله[١].

ومنها: ورد عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال لعمر ـ رضي الله عنه ـ لما سأله عن قُبلةِ الصائم من غير إنزال؟: «أرأيتَ لو تمضمضتَ بماء ثم مَجَجْتَهُ أكنتَ شاربَهُ؟ فقال عمرُ: لا، فقال عليه الصلاة والسلام ففيم؟»[٢].

وجه الاستدلال بالحديث:

إن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ألحق القبلة التي تقع من الصائم ـ من غير أن ينزل ـ بالمضمضة في عدم الإفطار، والجامع بينهما: أن كلا الأمرين يعد مقدمة لا يترتب عليها المقصود، فالقبلة لم يترتب عليها الإنزال، والمضمضة لم يترتب عليها الشرب، وفي الحديث ووجه الاستدلال به مقال كثير يرجع إليه في البحوث المتخصصة بذلك[٣].

---

(١) انظر: المنهاج والإسنوي والبدخشي عليه: ١٣/٣ ـ ١٥، المستصفى: ٦٣/٢، الإحكام للآمدي: ٢٨/٤ ـ ٣٠، روضة الناظر: ١٥٠ ـ ١٥١، إزميري: ٢٨١/٢ ـ ٢٨٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٥٢ ـ ٦٧، ابن ملك: ٧٥٢، أصول السرخسي: ١٣٠/٢، أصول الشاشي: لأبي علي الشاشي: ٣٠٨، أعلام الموقعين: ٢٠٢/١، الفقيه والمتفقه: ١٨٨/١ ـ ١٨٩، نبراس العقول: ٧٩ ـ ٨٧.

(٢) الحديث: أخرجه: الإمام أحمد في مسنده: ٢١/١، الدارمي: ٣٤٥/٢.

(٣) انظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٦٧ ـ ٧٢، البرهان: ٧٦٩/٢، نبراس العقول: ٨٧ ـ ٨٨، الفقيه والمتفقه: ١٩٢/١.

استدلال الجمهور بالإجماع:

استدل الجمهور على حجية القياس، وعلى العمل به، بإجماع الصحابة، فقد ثبت أنه قد وقع من بعض الصحابة العمل بالقياس، أو القول به ولم ينكر عليهم الباقون، وهذا يعني: أنهم مجمعون على صحة العمل بالقياس وأنه حجة ومصدر من مصادر التشريع.

والمنقول عن الصحابة من الوقائع التي حكموا فيها بـالقياس، ومن التصريح بالقول به، يعد القدر المشترك فيه، لكثرته في حكم المتواتر.

من ذلك: ما ورد عن ابن عباس[1] ــ رضي الله عنهما ــ أنه أنكر على زيد بن ثابت[2] قوله: الجد لا يحجب الأخوة فقال: «ألا يتقي الله زيد بن ثابت بجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً»[3].

ومنها: ما روى عن سيدنا عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ أنه كتب في رسالته المشهورة إلى أبـي موسى الأشعري، قوله: «اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك»[4].

---

(١) ابن عباس: هو: عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب بن هاشم، أبو العباس، الصحابـي وابن الصحابـي، ابن عم رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ كان يقال له: حبر الأمة، والبحر: لكثرة علمه، وهو أحد العبادلة الأربعة، ولد قبل الهجرة بثلاث سنين عام الشعب، وتوفي سنة ٦٨هـ.

انظر: تهذيب الأسماء واللغات: ١/٢٧٤ ــ ٢٧٥، الإصابة في معرفة الصحابة، لابن حجر العسقلاني: ٤/١٤١، رقم الترجمة ٤٧٨٤.

(٢) زيد بن ثابت: صحابـي جليل، يكنى بأبـي سعيد، أو أبـي عبدالرحمن، وهو من الأنصار من بني النجار، واشتهر: بالفرضي الكاتب، لأنه كان أفرض الصحابة، ومن كتاب الوحي، شهد أحداً والخندق وما بعدهما، توفي بالمدينة سنة ٤٥هـ وقيل ٤٣هـ وقيل غير ذلك.

انظر: تهذيب الأسماء واللغات: ١/٢٠٠ ــ ٢٠١، الإصابة في معرفة الصحابة ٥٩٢ ــ ٥٩٣، رقم الترجمة ٢٨٨٢.

(٣) أورد ابن عبدالبر في كتابه جامع بيان فضل العلم وفضله هذا الأثر، انظر: ٢/١٠٧.

(٤) رسالة عمر إلى أبـي موسى الأشعري: أخبرنا الحسن بن أبـي بكر، أخبرنا أبو سهل أحمد بن محمد بن عبدالله بن زياد القطان، قال: حدثنا أبو الحسن علي بن محمد بن =

ومنها: إجماع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ على تولية أبـي بكر الصديق ــ رضي الله عنه ــ الخلافة وقولهم في ذلك: لقد رضيه رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ لديننا أفلا نرضاه لدنيانا؟، فقد قاسوا الإمامة العظمى على إمامة الصلاة.

ومنها: ما روى عن علي[1] ــ رضي الله عنه ــ أنه قال في حد شارب الخمر «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فعليه حد المفتري»، فقد قاس شارب الخمر على القاذف[2].

= عبدالملك بن أبـي الشوارب، حدثنا إبراهيم بن بشار، حدثنا سفيان بن عيينة، حدثنا إدريس أبوعبدالله بن إدريس قال: أتيت سعيد بن أبـي بردة فسألته عن رسائل عمر بن الخطاب، التي كان يكتب بها إلى أبـي موسى الأشعري، وكان أبو موسى قد أوصى إلى أبـي بردة، فأخرج لي كتباً فرأيت في كتاب منها: «أما بعد: فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فافهم إذا أدلى إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لانفاذ له، آس بين الإثنين في مجلسك ووجهك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس وضيع وربما قال: ضعيف ــ من عدلك، الفهم الفهم فيما ينخلج في صدرك ــ وربما قال في نفسك ــ ويشكل عليك ما لم ينزل به كتاب، ولم تجر به سنة، وأعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور بعضها ببعض، وانظر أقربها إلى الله وأشبهها بالحق فاتبعه».

انظر: الفقيه والمتفقه: ١/٢٠٠، وقد أورده البيهقي بلفظ قريب مما ذكرنا في باب: أنصاف الخصمين في المدخل: ١٠/١٣٥، وانظر أيضاً: أعلام الموقعين: ١/٨٥ ــ ٨٦.

(١) علي: هو: علي ابن أبـي طالب، القرشي الهاشمي، الخليفة الرابع، ابن عم رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ يكنى بأبـي الحسن، وهو زوج فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، وسيرته أشهر من أن تعرف، دفن بالكوفة سنة ٤٠ هـ.

انظر: تهذيب الأسماء واللغات: ١/٣٤٩، تهذيب التهذيب: ٧/٣٣٤، الفتح المبين: ١/٥٧، العبر في خبر من غبر، للذهبي: ١/٤٦، شذرات الذهب: ١/٤٩.

(٢) الحديث: انظر عنه الموطأ للإمام مالك: كتاب الأشربة.

والأمثلة والوقائع على ذلك أكثر من أن تحصى وكلها تؤكد إجماع الصحابة على العمل بالقياس والقول بحجيته[1].

استدلال الجمهور بالمعقول:

يقول في ذلك الإسنوي: «أن المجتهد إذا غلب على ظنه كون الحكم في الأصل معللاً بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع ـ يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع، وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه، وحينئذٍ فلا يمكنه أن يعمل بالظن والوهم، لاستلزامه اجتماع النقيضين، ولا أن يترك العمل بهما، لاستلزامه ارتفاع النقيضين، ولا أن يعملٍ بالوهم دون الظن؛ لأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعاً وعقلاً، فتعين العمل بالظن، ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذاك»[2].

ما تقدم لمحةٌ: عن أهم وأبرز الأدلة التي اتخذها الجمهور مقررة لمذهبهم في القول بحجية القياس، وهو لعمري كذلك؛ إذ الأدلة متضافرة على أنه حجة بلا شك، وأن ما ذكره غيرهم من مبطلي القياس لا يقوى أن يناهض أدلة الجمهور الكثيرة، والتي لا مجال لسردها هنا[3].

---

(١) انظر في جميع ما تقدم: تعليقات الشيخ بخيت المطيعي على الإسنوي ١٧/٤، الفقيه والمتفقه: ٢٠٠/١، نبراس العقول: ٩٢ ـ ١١٣، بحوث في القياس: ٣٠٧ ـ ٣٤٤.

(٢) انظر: نهاية السول بتعليقات الشيخ بخيت: ١٩/٤، وانظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٨٤.

(٣) انظر الأدلة على حجية القياس بوجه عام: الإسنوي والبدخشي: ٨/٣ ـ ١٧، الإحكام للآمدي: ٢٦/٤ ـ ٤٠، المحصول: ج ٢، ق٢: ٣١ـ٨٧، البرهان: ٧٥٣/٢ ـ ٧٧٤، التلويح مع التوضيح: ٥٣/٢ ـ ٥٦، المستصفى: ٥٦/٢ ـ ٦٤، أعلام الموقعين: ٢٠٢ ـ ٢٠٦، وفي مواطن متفرقة بعد ذلك بصفحات، روضة الناظر: ١٤٧ ـ ١٥١، شرح الكوكب المنير: لأبي العباس الفتوحي: ٤٨٠ ـ ٤٨١، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني: ٢٠٣/٢ ـ ٢١١، وبحاشية العطار: ٢٤١/٢ ـ ٢٥٣، وشرح الآيات البينات: »٢/٤ ـ ١٠، أصول الشاشي: ٣٠٨ ـ ٣١٣، أصول السرخسي: ١٢٤/٢ ـ ١٣١، الإزميري: ٢٧٨/٢ ـ ٢٨٢، ابن ملك وحواشيه: ٧٥١ ـ ٧٦١، ابن الحاجب والعضد عليه: ٢٤٨/٢ ـ ٢٥٣، =

أدلة المذهب الثاني:

وأصحاب هذا المذهب من يطلق عليهم: نفاة القياس ومبطلوه، فقد عارض هؤلاء أدلة الجمهور، واستدلوا لمذهبهم بأدلة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول، ليقابلوا بذلك أدلة الجمهور التي علمنا أنها من الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول أيضاً، وقد سبقت لنا الإشارة إلى أن أدلة نفاة القياس وما تعللوا به لا يقوى أن يصادم أدلة الجمهور.

ونحن لا نستطيع في مثل هذه المقدمة: أن نأتي بجميع أدلتهم ومناقشاتها بشكل موسع، ففي ذلك بحوث خاصة لعلماء الأصول من القدامى والمحدثين، وسنكتفي بذكر أهم أدلتهم، وما يتعلق بها بإيجاز وبالله التوفيق.

أدلة نفاة القياس من الكتاب:

استدلوا من الكتاب بآيات كثيرة:

منها: قوله تعالى: ﴿يا أيها الذينَ آمنوا لا تُقدّموا بينَ يدَي اللَّهِ ورَسُولِهِ﴾[1].

ومنها: قوله تعالى: ﴿ولا تَقْفُ ما ليسَ لكَ بِهِ عِلْمٌ، إنَّ السمعَ والبصرَ والفؤادَ كلُّ أولئِكَ كانَ عنهُ مسئُولاً﴾[2].

ومنها: قوله تعالى: ﴿ما فَرَّطْنا في الكتابِ مِنْ شَيءٍ﴾[3].

= كشف الأسرار: ٣/٢٧٥ ـ ٢٩٣، تنقيح الفصول وشرحه: للقرافي: ٢٨٥ ـ ٢٨٦، التبصرة للشيرازي بتحقيق د. هيتو: ٤١٦ وما بعدها، المغني: للخبازي بتحقيق د. محمد مظهر بقا: ٢٨٥ وما بعدها، القياس في الشرع الإسلامي لابن تيمية: ٦ وما بعدها، ومجموع فتاوي ابن تيمية: ٢٠/٥٤٠ وما بعدها، المسودة: لآل تيمية ٣٦٥ ـ ٣٦٩، المعتمد: ٧٢٤ ـ ٧٥٣، نبراس العقول: ٦٥ ـ ١٩٦، بحوث في القياس: ٢٨٣ ـ ٢٥٤، القياس بين المؤيدين والمبطلين: ٢٠٦ ـ ٣١٦.

(١) سورة الحجرات: آية ١.

(٢) الإسراء: آية ٣٦.

(٣) من الآية: ٣٨ من سورة الأنعام.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وما كان رَبّك نَسِيّاً﴾[1].

يقول ابن حزم[2] بعد أن ذكر هذه الآيات: «وهذه نصوص مبطلة للقياس، وللقول في الدين بغير نص، لأن القياس على ما بينا قفو لما لا علم لهم به، وتقدم بين يدي الله تعالى ورسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ واستدراك على الله ورسوله ما لم يذكراه»[3].

وقد أجاب مثبتو القياس على ما ذهب إليه ابن حزم: بأنه من غير المسلم عندهم أن القول بالقياس: تقديم بين يدي الله ورسوله، ما دام الله سبحانه وتعالى قد أمرنا به، كما أن الآية التي نهت عن التقديم بين يدي الله ورسوله خارجة عن محل النزاع؛ لأنها نزلت[4] في قوم ارتفعت أصواتهم عند رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ.

ومن غير المسلم أيضاً أن يكون الكتاب مشتملاً على جميع الأحكام الشرعية حتى الفرعية منها من غير واسطة؛ لأن هذا يكذبه الواقع، بل يمكن أن يقال: أنه مشتمل على الاحكام من حيث الجملة، سواء كان ذلك بواسطة أو بغير واسطة، والقياس على هذا من الوسائط لدلالة الكتاب على بعض الأحكام.

---

(١) سورة مريم: من الآية ٦٤.

(٢) ابن حزم: هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي إمام محدث، وفقيه أصولي، توفي ٤٥٦هـ، قيل بلغت مصنفاته في مختلف العلوم نحواً من أربعمائة مجلد، منها الأحكام في أصول الأحكام.

انظر: شذرات الذهب: ٣٩٩/٣، تذكرة الحفاظ: ١١٤٦/٣، وفيات الأعيان: ٣٢٥/٣.

(٣) الإحكام لابن حزم: ١٠٥٥.

(٤) انظر في سبب نزول الآية: تفسير البحر المحيط: لأبي حيان: ١٠٥/٨، تفسير أبي السعود ١١٥/٨ ـ ١١٦، الكشاف للزمخشري: ٥٥٢/٣ ـ ٥٥٣، مختصر تفسير ابن كثير: محمد علي الصابوني: ٣٥٧/٣ ـ ٣٥٨، أسباب النزول: للواحدي: ٢٨٧، أسباب النزول: للسيوطي: ٢٤٩.

وفي المسألة بحث طويل وتساؤلات ومناقشات يرجع إليها في محلها[1].

أدلة نفاة القياس من السنة:

واستدلوا لمذهبهم من السنة بأحاديث كثيرة:

منها: ما رواه أبو هريرة[2] عن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال:

«دعوني ما تَركتُكم إنما أهلَكَ مَنْ كانَ قبلَكم بِسؤالهم واختلافِهم عَلى أنبيائِهم فإذا نَهيتُكم عن شيءٍ فاجتَنبُوه، وإذا أَمَرتُكم بأمرٍ فأْتوا منهُ ما استطعتم»[3].

يقول ابن حزم في هذا الحديث: «فهذا حديث جامع لكل ما ذكرنا، بين فيه عليه السلام أنه إذا نهى عن شيء فواجب أن يجتنب، وأنه إذا أمر بأمر فواجب أن يؤتى منه حيث بلغت الاستطاعة، وأنّ ما لم ينه عنه، ولا أمر به فواجب أن لا يبحث عنه في حياته ــ عليه السلام ــ وإذْ هذه صفته ففرض على كل مسلم أن لا يحرمه ولا يوجبه، وإذا لم يكن حراماً ولا واجباً فهو مباح ضرورة إ. هـ»[4].

---

(١) انظر في جميع ذلك: التبصرة للشيرازي: ٤٣٠ ــ ٤٣١، مختصر المنتهى والعضد: ٢٤٨/٢ ــ ٢٤٩، المنهاج والإسنوي والبدخشي عليه: ١٧/٤ ــ ١٨، روضة الناظر: ١٥١، إعلام الموقعين: ٢٢٧/١ وما بعدها، المستصفى: ٦٤/٢ ــ ٦٥، البرهان: ٧٥٩/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٤٣ ــ ١٤٥، الإحكام للآمدي: ٤١/٤، بحوث في القياس: ٣٥٧ ــ ٣٧٠، القياس في الأصول: ١٩٣ ــ ١٩٥، الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٢٠ ــ ٣٥٨، علم أصول الفقه، لمحمد مغنية: ٢٤٥ ــ ٢٤٨.

(٢) أبو هريرة: هو: عبدالرحمن بن صخر المكنى بأبي هريرة صاحب رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ أسلم عام خيبر وشهدها مع رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ ثم لزمه وواظب عليه رغبة في العلم حتى كان من أحفظ أصحاب رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ وروى عنه كثيرون، توفي بالمدينة سنة ٥٧ وقيل ٥٨ وقيل ٥٩هـ. انظر الاستيعاب: ١٧٦٨/٤.

(٣) الحديث رواه الترمذي: كتاب العلم، باب في الانتهاء عما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ٤٧/٥، رقم الحديث: ٢٦٧٩. وابن ماجه: ١/١ رقم الحديث: ٢.

(٤) الإحكام: لابن حزم: ١٠٦٠.

ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام: «تفترق أُمتي على بَعْضٍ وسبعينَ فرقةً أعظمُها فتنةً على أُمتي قومٌ يقيسون الأمورَ برأْيهم ويُحلِلون الحرامَ ويُحرمُون الحَلال»[1].

وجه الدلالة في الحديث:

أوضح الحديث أن الأمة المحمدية ستفترق إلى ما ينوف على سبعين فرقة، وأن أعظم تلك الفرق ضرراً على الأمة الإسلامية هم الذين يقيسون الأمور بآرائهم، وإذا كان الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد وصف الذين يعملون بالقياس بأنهم أعظم الناس ضرراً على المسلمين فما من شك أن هذا دليل واضح لتحريم العمل بالقياس وكونه باطلاً غير صحيح[2].

وللوقوف على ما أجاب به مثبتو القياس ومناقشة استدلالهم بالأحاديث المذكورة وغيرها يرجع إلى البحوث المستقلة بذلك[3].

استدلال نفاة القياس بالإجماع:

النافون للقياس ذهبوا إلى خلاف ما ذهب إليه مثبتوه من أن بعض الصحابة وقع منهم القياس ولم ينكر عليهم الآخرون، فقد ادعى النافون أن كثيرين من الصحابة وقع منهم ذم للقياس وسكت الباقون على هذا الذم، مما يدل على أن القياس مذموم بإجماع الصحابة.

وقد أجاب المثبتون: بأنه حيث ثبت أن الصحابة قد عملوا بالقياس ووجد منهم إجماع، فلو قلنا بأن الإجماع قائم أيضاً على ذم القياس، فإن ذلك تعارض إجماعين على شيء واحد وهو محال، اللهم إلا أن يقال: إن الإجماع

---

(١) الحديث: جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر: ٢/١٣٤.

(٢) انظر: بحوث في القياس: ٣٧٣.

(٣) انظر: الإحكام، لابن حزم: ١٠٦٦ وما بعدها، التبصرة: ٢٣٢، الإحكام للآمدي: ٤/٤١، وما بعدها، المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٤٥ ـ ١٤٧، بحوث في القياس: ٣٧٠ ـ ٣٧٤، القياس في الأصول: ١٩٥ ـ ١٩٦.

الأول يراد به إجماعهم على ما صح من القياس، وأن الثاني على ما فسد منه، على هذا يحمل ما ورد عنهم من إثبات القياس تارة وذمة تارة أخرى، ما دام المثبتون هم الذامون أنفسهم عملاً بالإجماعين[1].

استدلال نفاة القياس بالمعقول:

أولاً: قالوا: إن القياس يفضي إلى المنازعة والخلاف، وما هذا شأنه ثبت النهي عنه من قبل الشارع، فالقياس منهي عنه، وإنما كان العمل بالقياس ملازماً للاختلاف بين الأمة، لأنه يقتضي إتباع الإمارات، وهذا مما يقتضي وقوع الخلاف فيه قطعاً، وقد قال تعالى: ﴿ولا تَنازعوا فتَفشلوا وتَذهَبَ ريحُكُم﴾[2].

وقد أجاب المثبتون على هذا بما ملخصه: إن الآية إنما وردت في مصالح الحروب بدليل قوله تعالى: ﴿فتفشَلوا وتذهَب ريحُكم﴾ هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإن الآية محمولة على النزاع فيما يتعين فيه الحق كمسائل الأصول، أما التنازع والاختلاف فيما عدا ذلك فجائز.

ثانياً: وقالوا أيضاً: إن الرجل لو قال لوكيله اعتق فلاناً لسواده، لم يعتق سائر عبيده السود.

وقد أجاب المثبتون بأجوبة وافية بالغرض، يرجع إليها في محلها[3].

□ □ □

---

(١) انظر: المنهاج والإسنوي والبدخشي عليه: ٣/١٨ ــ ٢١، المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٤٧ ــ ١٤٨، بحوث في القياس: ٣٧٥ ــ ٣٧٧، القياس في الأصول: ١٩٦ ــ ٢٠١.

(٢) من الآية ٤٦ من سورة الأنفال.

(٣) انظر لمزيد الفائدة والإيضاح لأدلة نفاة القياس ومناقشاتها والرد عليها: المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٤٨، وما بعدها، المنهاج بشرحيه: ٤/١٩ ــ ٢٣، بحوث في القياس: ٣٧٨، وما بعدها، وشرح تنقيح الفصول: ٣٨٦ ــ ٣٨٧، كشف الأسرار: ٣/٢٧١ ــ ٢٧٤، أصول السرخسي: ٢/١٣١ ــ ١٤٣، المستصفى: ٢/٦٤ ــ ٧١.

المبحث الثالث
في
أقسام القياس

ويشتمل على:

أولاً: تقسيم القياس من حيث اعتبار قوته وضعفه.

ثانياً: تقسيم القياس من حيث ذكر العلة فيه وعدم ذكرها.

ثالثاً: تقسيم القياس من حيث اعتبار درجة الجامع في الفرع.

* * *

أقسام القياس

القياس ينقسم إلى أقسام عديدة من وجوه مختلفة، ومن المناسب أن نمرّ على بعض تلك الأقسام لا سيما ما له صلة بموضوع بحثنا، فنقول وبالله التوفيق.

التقسيم الأول:
من حيث اعتبار قوته وضعفه

أو: من حيث تبادر الذهن إليه بلا تأمل، وعدم تبادره إلا بالتأمل وينقسم القياس بهذا الاعتبار إلى قسمين: جلي، وخفي.

القسم الأول: القياس الجلي: ويراد به ما كانت العلة فيه منصوصة، أو غير منصوصة وعلم فيها نفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع قطعاً.

ومثاله: إلحاق الضرب بالتأفيف في الحرمة الواردة بقوله تعالى: ﴿فلا تَقُل لَهما أُفٍ﴾[1] وكإلحاق إحراق مال اليتيم وإغراقه بأكله في الحرمة الواردة بقوله

(١) من الآية: ٢٣: من سورة الإسراء.

تعالى: ﴿إنَّ الذينَ يأكلونَ أموالَ اليتامىٰ ظُلماً إنّما يأْكلونَ في بُطونِهم ناراً﴾[1].

القسم الثاني: القياس الخفي: وهو ما لم يقطع فيه بنفي الفارق، ولم تكن علته منصوصاً أو مجمعاً عليها، بمعنى: أن تكون العلة فيه مستنبطة، ومثاله: قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص، وقياس النبيذ على الخمر في الحرمة، لاحتمال اعتبار خصوصية الخمر في التحريم، أو وجود مانع في الفرع[2].

التقسيم الثاني:

من حيث ذكر العلة فيه، وعدم ذكرها

ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قياس علّة، قياس دلالة، قياس معنى.

القسم الأول: قياس العلة. ويراد به: القياس الذي صرح فيه بالوصف الجامع بين الأصل والفرع، وذلك الوصف هو ما أطلق عليه الأصوليون «العلة» وسواء في ذلك ما كانت مستنبطة أو منصوصة.

ويمثل لذلك: بقياس النبيذ على الخمر، في التحريم، وذلك للشدة المطربة في كل، وإنما سمي قياس علة، للتصريح بها فيه.

القسم الثاني: قياس الدلالة. ويراد به أحد شيئين: فإنه يطلق على ما لم يصرح فيه بالعلة، بل يصرح بلفظ لازم لها.

ويمثل له بالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الملازمة للشدة المطربة. ويطلق على الجمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلة في الأصل، استدلالاً به على الموجب الآخر.

---

(١) الآية: ١٠: من سورة النساء.

(٢) انظر عن القياس الجلي والخفي: مختصر المنتهى والعضد: ٢/٢٤٧ ـ ٢٤٨، إرشاد الفحول: ٢٢٢، الإحكام للآمدي: ٤/٣ ـ ٤، فواتح الرحموت ٢/٣٢٠، بحوث في القياس: ٣٨٩ ـ ٣٩٨.

ويمثل له بالجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد وقتل الجماعة بالواحد في وجوب القصاص عليهم، بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير إيجابها، وإنما سمي «قياس دلالة» لأن العلة فيه دالة على حصول موجب الحكم.

القسم الثالث: القياس في معنى الأصل. ويراد به: ما ألغي الفارق فيه، بأن كان الوصف الجامع غير مصرح فيه بالقياس، فيقوم المعلل بإلغاء الفارق بين الأصل والفرع.

ويمثل له بإلحاق الأمة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بنفي الفارق بينهما[1].

التقسيم الثالث:

من حيث اعتبار درجة الجامع في الفرع

وينقسم في ذلك إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يكون الجامع في الفرع أقوى منه في الأصل.

ويمثل له بقياس تحريم قتل الوالدين أو ضربهما على تحريم التأفيف بجامع الأذى في كل، وما من شك في أن الأذى في الفرع وهو القتل أو الضرب أقوى منه في الأصل وهو التأفيف، ولذا أطلق على هذا القياس «قياس الأولى».

القسم الثاني: أن يكون الجامع في الفرع مساوياً له في الأصل.

ويمثل له بقياس الأمة على العبد في أحكام العتق بجامع الرق، وهما متساويان فيه.

القسم الثالث: أن يكون الجامع في الفرع أدون منه في الأصل.

ويمثل له بقياس النبيذ على الخمر في تحريم الشرب[2].

---

(١) انظر في هذه التقسيمات: الإحكام للآمدي: ٤/٤ ـ ٥، العضد ٢/٢٤٧، فواتح الرحموت: ٢/٣٢٠، إرشاد الفحول: ٢٢٢، بحوث في القياس: ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

(٢) انظر هذا التقسيم: الإحكام للآمدي: ٤/٣، فواتح الرحموت: ٢/٣٢٠، المنهاج والإسنوي والبدخشي عليه: ٣/٢٦ ـ ٣١، بحوث في القياس: ٤٠١.

المبحث الرابع
فـــي
أركان القياس

ويشتمـل علـى:

الركن الأول: الأصل.
الركن الثاني: الفرع.
الركن الثالث: حكم الأصل.
الركن الرابع: العلة.

* * *

بعد أن فرغنا من تعريف القياس وبيان أقسامه بقول موجز، نأتي إلى بيان أركانه، وقبل البدء بذلك نود إلقاء الضوء على معنى الركن لغة واصطلاحاً.

أما معناه في اللغة: فإنه يراد أحد الجوانب التي يستند إليها الشيء ويقوم بها، جاء في اللسان: ركن الشيء: جانبه الأقوى، والناحية القوية، وركن الإنسان قوته وشدته[1].

وأما معناه في الاصطلاح:

فقد عرفوه بأنه: «الداخل في حقيقة الشيء المحقق لهويته» ومعنى ماهية الشيء حقيقتها، وعلى ذلك فإن معنى كون الركن داخلاً في الماهية انه جزء من مفهومها، ويتوقف تعقلها على تعقله، وعبر بعضهم عنه بأنه: ما يتم به الشيء، وهو داخل فيه، ومن هنا اختلف ركن الشيء عن شرطه، فإن شرط الشيء

---

(١) اللسان: ١٧٢١/٣.

ما يتم به الشيء ويتوقف عليه، لكنه خارج عنه، فالركوع مثلاً ركن للصلاة، لأن الصلاة تتوقف عليه مع أنه داخل فيها، والوضوء شرط لها لأنها تتوقف عليه أيضاً لكنه خارج عنها.

وعبر بعضهم عنه بأنه: ما يقوم به الشيء، ويقصدون بذلك التقوم لأن قوام كل شيء بركنه، لا من القيام لأن على هذا يلزم أن يكون الفاعل ركناً للفعل والجسم ركناً للفرض، والموصوف ركناً للصفة وعبر عنه الآمدي: بأنه يراد به الذاتي من كل شيء[1].

* * *

أركان القياس عند جمهور الأصوليين:

أربعـة:

الركن الأول: الأصل.

الركن الثاني: الفرع.

الركن الثالث: حكم الأصل.

الركن الرابع: الوصف الجامع بين الأصل والفرع (العلة).

ونحن حينما نذكر الأركان بجملتها هنا فإنما هو للتوصل إلى موقع العلة التي هي مدار بحثنا من القياس، وقد تقرر أن الوصف الجامع بين الأصل والفرع هو ما نسميه «علة القياس» وهو الركن الرابع من أركانه، لذا فـإنا سنكتفي بأقل ما يمكن من الشرح والتعليق لإلقاء الضوء على كل ركن، تاركين التفصيل والإسهاب للبحوث المستقلة في هذا الشأن، فنقول وبالله التوفيق.

---

(١) المبين للآمدي: ١١٨، التعريفات للجرجاني: ١١٢، بحوث في القياس: ٩٧.

الركن الأول
الأصل المقيس عليه

ويطلق في اللغة على: أسفل الشيء، جاء في اللسان «الأصل أسفل كل شيء وجمعه أصول»[1].

وجاء في مختار الصحاح «الأصل واحد الأصول، يقال: أصل يـؤصل، واستأصله قلعه من أصله»[2].

أما معناه في الاصطلاح:

فقد أطلق العلماء لفظ الأصل على معان أربعة:

١ ــ يطلق ويراد به الدليل، وهذا كقولهم: أصل هذه المسألة الكتاب أو السنة، أي: دليل المسألة الكتاب أو السنة، ومن هذا الاصطلاح سمي هذا العلم ــ أصول الفقه ــ أي: أدلته.

٢ ــ يطلق ويراد به الرجحان، وذلك كقولهم: الأصل في الكـلام الحقيقة أي: الراجح عند السامع الحقيقة لا المجاز.

٣ ــ يطلق ويراد به القاعدة المستمرة، كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل، أي: على خلاف القاعدة.

٤ ــ كما يطلق ويراد به الصورة المقيس عليها، وهو المراد في القياس، لأنه المحل المشبه به، ويقاس عليه الفرع بالوصف الجامع بينهما، هذا ما ذهب إليه الجمهور في تعريفه.

وقد ذهب بعض علماء الأصول إلى تعريفه بغير ما ذكرنا، مما لا مجال للإطالة به هنا.

ومثاله: أن يقال: النبيذ المسكر حرام؛ لأنه شراب يدعو كثيره إلى الفجور

---

(١) لسان العرب: ٨٩/١، مادة (أصل).

(٢) مختار الصحاح: ١٨، وانظر الصحاح: للجوهري: ١٦٢٣/٤ مادة (أصل).

فوجب أن يكون قليله حراماً، فإن هذا فرع قد بني على أصل مقيس عليه متفق على ثبوت هذا الحكم له وهو الخمر.

هذا وإن للأصل شروطاً منها ما اتفقوا عليه، ومنها ما اختلفوا فيه يرجع إلى ذلك في محله[1].

الركن الثاني
الفرع المقيس

يطلق لفظ الفرع في اللغة على: أعلى الشيء، جاء في اللسان «فرع كل شيء، أعلاه والجمع فروع»[2].

وأما في الاصطلاح: فقد عرفه الأصوليون بأنه: «ما حمل على الأصل بعلة مستنبطة منه» فهو إذاً الحادثة التي يراد معرفة الحكم لها عن طريق قياسها على مورد النص، لوجود علة جامعة بين الأصل والفرع.

فالنبيذ في المثال السابق، محمول على أصل وهو «الخمر» بعلة جامعة وهي: كون كل شراب يدعو كثيره إلى الفجور فوجب أن يكون قليله حراماً. فهو إذاً ــ الفرع المقيس ــ والخمر ــ الأصل المقيس عليه ــ.

---

(١) يراجع في الأصل وشروطه، وما يتعلق بذلك:
نهاية الوصول: ١١٩/٢ و١٥٢ وما بعدها، المنهاج والإسنوي والبدخشي عليه: ٣٧/٣ ــ ٣٩ و١١٧ ــ ١٢٣، الإحكام للآمدي: ١٧٤/٣ ــ ١٧٦، مختصر المنتهى والعضد عليه: ٢٠٨/٢ ــ ٢١٣، المستصفى ٨٧/٢ ــ ٨٩، إرشاد الفحول: ٢٠٤، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٤ ــ ٢٧، و ٤٨١ ــ ٤٩٦، فواتح الرحموت: ٢٥٤/٢ ــ ٢٥٧، روضة الناظر: ١٦٦، وما بعدها، مرآة الأصول والإزميري: ٥٨٣/٢، وما بعدها، أصول السرخسي: ١٤٩/٢، وما بعدها، كشف الأسرار: ٣٠١/٣ وما بعدها، بحوث في القياس: ١٠٨ ــ ١١٢ و ١٤٩ ــ ١٥٩، شرح الكوكب المنير: ٤٨١ وما بعدها.

(٢) لسان العرب: ٣٣٩٣/٥، مادة (فرع)، وانظر: مختار الصحاح: ٤٩٩ الصحاح: ١٢٥٦/٣.

وقد ذكر العلماء شروطاً للفرع، منها الصحيح ومنها الباطل، ويرجع إلى كل ذلك في البحوث المستقلة بذلك(١).

الركن الثالث
حكم الأصل

وحكم الأصل هو: الحكم الذي في الأصل المقيس عليه بنص أو إجماع ويراد إثباته للفرع المقيس، وذلك كحرمة الخمر في المثال السابق.

وهذا الركن هو الآخر له شروط، من العلماء من أدمجها بشروط الأصل، فهم يتناولون الأصل وحكمه وشروط كل منهما تحت موضوع واحد، نظراً لارتباطهما، ومنهم من يبحث كل واحد منهما في مبحث مستقل.

كما انهم مختلفون في تلك الشروط، فمنهم من ذكر أن شروط حكم الأصل ثمانية، ومنهم من اقتصرها على خمسة، وبعضهم أوصلها إلى إثني عشر شرطاً، ولمزيد الإيضاح يرجع إلى ذلك في المطولات(٢).

---

(١) انظر في الفرع وشروطه وما يتعلق بذلك. نهاية الوصول: ٢٣١/٢، وما بعدها الإسنوي والبدخشي: ٣٨/٣ ـ ٣٩ و١٢٣ ـ ١٢٤، الإحكام للآمدي: ١٧٦/٣ و ٢٣٠ و ٢٣٣، ابن الحاجب والعضد: ٢٠٨/٢ و ٢٢٢ ـ ٢٢٣، المستصفى ٨٩/٢ ـ ٩٠، إرشاد الفحول: ٢٠٩، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٧ ـ ٢٩، ٤٩٧ ـ ٥٠٠، فواتح الرحموت: ٢٥٧/٢ ـ ٢٦٠، روضة الناظر: ١٦٦، وما بعدها، بحوث في القياس: ١٨٧ ـ ١٩٩.

(٢) انظر جميع ذلك في:
نهاية الوصول: ١٥٨/٢، وما بعدها، المنهاج بشرحيه: ١١٨/٣ ـ ١٢٣، الإحكام للآمدي: ١٧٨/٣ ـ ١٨٤، ابن الحاجب: ٢٠٨/٢ ـ ٢١٣، المستصفى: ٩٠/٢ ـ ٩٣، إرشاد الفحول: ٢٠٤ ـ ٢٠٦، المحصول ج ٢، ق ٢: ٤٤٩ وما بعدها، و ٤٨١ ـ ٤٩٦، فواتح الرحموت: ٢٥٠/٢، وما بعدها، روضة الناظر: ١٦٦ وما بعدها، أصول السرخسي ١٤٩/٢ وما بعدها، مرآة الأصول: ٢٨٣/٢ وما بعدها، كشف الأسرار ٣٠١/٣ وما بعدها، بحوث في القياس: ١٦٠ ـ ١٨٣.

الركن الرابع
العلّـــة

الوصف الجامع بين الأصل والفرع أطلق عليه (العلّة). وهو موضوع بحثنا الذي نبغي تناوله بالشرح والتعليق، بالقدر الذي يوضحه ويبرز أهميته في القياس.

(والعلّة) أهم ركن في القياس، حتى ان بعضهم عدها «الركن» الوحيد في القياس ولا ركن له سواها وباقي الأركان سماها شروطاً، وهذا ما عليه معظم الحنفية، فنقول وبالله التوفيق[1].

□ □ □

(١) بالرغم من أن العلّة: أهم ركن في القياس، إلا أني لم أجد من كتب فيها بحثاً مستقلاً ملمًا بجميع جوانبها، وقد اطلعت على رسالة أو رسالتين تناولت كل واحدة منها جانباً من جوانب العلّة كشروطها مثلاً أو بعض مسالكها، أما القوادح، فلم أعثر على أحد كتب فيها من المحدثين لا بمجملها ولا بجزء منها. والله ولي التوفيق.

الباب الأوّل

في العِلَّةِ مِنْ حَيْثُ مَا تَتَحقّقُ بِهِ

أقسامها، شروطها

ويشتمل على:

الفصل الأول: في: التعريف بالعلة: لغة، واصطلاحاً.

الفصل الثاني: في: الفرق بين العلة وبين ما هو قريب منها.

الفصل الثالث: في: أقسام العلة.

الفصل الرابع: في: شروط العلة.

الفصل الأول
في
التعريف بالعلة، لغة واصطلاحاً

ويشتمل على:

تمهيـــد.
المبحث الأول: في: تعريف العلة لغة.
المبحث الثاني: في: تعريف العلة اصطلاحاً.

* * *

تمهيـــد

بعد أن فرغنا من الكلام عن القياس، وتعريفه، وحجيته، وأقسامه، وبينا أن له أركاناً هي: الأصل، والفرع، والحكم، والعلة، وأشرنا إلى أن العلة هي أهم تلك الأركان، بل هي مدار القياس، وجماع أمره، لأن بها يرتبط الفرع بالأصل المقيس عليه في الحكم الذي يراد إثباته لذلك الفرع يجدر بنا الآن أن نأتي إلى ما هو الأساس في بحثنا، فنتناول العلة من جميع جوانبها، ويشمل ذلك: التعريف بها، وتقسيمها وبيان الفرق بينها وبين ما هو قريب منها كالسبب والشرط والحكمة، ثم بيان شروطها والطرق المثبتة لها وما يعترض به عليها من أمور تجعلها فاسدة وغير صالحة للتعليل بها، وغير ذلك من الأمور الفرعية المتعلقة بها، فنقول وبالله التوفيق.

□ □ □

المبحث الأول
في
تعريف العلة ــ لغة

العلة: تأتي بفتح العين وبكسرها.

أما بالفتح: فإنها تأتي بمعنى الضرة، وبنو العلات: بنو رجل واحد، من أمهات شتى، وإنما سميت الزوجة الثانية علة، لأنها تعل بعد صاحبتها، من العلل الذي يعنى بها الشربة الثانية عند سقي الإبل، والأولى منها تسمى النهل.

وأما بالكسر: فإنها تأتي بمعنى المرض، يقال: اعتل العليل علة صعبة، من عل يعل واعتل، أي: مرض فهو عليل وأعله الله.

كما تأتي بمعنى السبب، جاء في اللسان: «هذا علة لهذا، أي: سبب، وفي حديث عائشة[1]: فكان عبدالرحمن[2] يضرب رِجلي بعِلَّة

---

(١) عائشة: بنت أبي بكر رضي الله عنها وعن أبيها، زوج النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ وهي أشهر من أن تعرف، توفيت رضي الله عنها سنة ٥٧هـ وقيل ٥٨هـ ودفنت بالبقيع.

انظر عنها: الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبدالبر: ٤/١٨٨١.

(٢) عبدالرحمن: تعني به أخاها عبدالرحمن بن أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، شهد بدراً واحداً مع الكفار وأسلم في هدنة الحديبية وحسن إسلامه. كان شجاعاً حسن الرمي، توفي سنة ٥٥ أو ٥٦هـ.

انظر عنه: تهذيب الأسماء واللغات: القسم الأول، الجزء الأول: ٢٩٤ رقم الترجمة: ٣٤٤.

الراحِلَة، أي: بسبَبِها، يُظهِر أنه يَضْرب جَنْبَ البعيرِ برجلِهِ وإنما يَضْرب رِجْلي. . . ا.هـ.[1]»[2].

ولعل هذا الأخير هو المناسب للمعنى الاصطلاحي؛ لأن العلة سبب في ثبوت الحكم في الفرع المطلوب إثبات الحكم له.

□ □ □

(١) اللسان: ٣٠٨٠/٤ مادة علل، الصحاح للجوهري: ١٧٧٣/٥ مادة علل.

(٢) الحديث: رواه مسلم عن عائشة قالت: يا رسول الله: أيرجع الناس بأجرين وأرجع بأجر؟ فأمر عبدالرحمن بن أبي بكر أن ينطلق بها إلى التنعيم. قالت: فأردفني خلفه على جمل له، قالت: فجعلت أرفع خماري أحسره عن عنقي ـ أي: أكشفه وأزيله، فيضرب رجلي بعلّة الراحلة فقلت له: وهل ترى من أحد؟. . . إلخ.

انظر: صحيح مسلم: ٨٨٠/٢ كتاب الحج، حديث ١٣٤.

المبحث الثاني
في
تعريف العلة اصطلاحاً

علماء الأصول لهم تعريفات كثيرة للعلة، سأتناول معظمها، في محاولة للوصول إلى أفضل التعريفات لها، وما أجده الأنسب والأليق بها، فأقول وبالله المستعان:

التعريف الأول:

«إنه يراد بها المعرف للحكم» والذاهبون إلى هذا التعريف يجعلونها بهذا المعنى ــ علمًا ــ على الحكم فمتى ما وجد المعنى المعلل به عرف الحكم، بل إن بعضهم صرح بكونها كذلك فقال: «ما جعل علمًا على حكم النص» وعنوا بقولهم «علمًا» الأمارة والعلامة؛ وبهذا تكون العلة: أمارة على وجود الحكم في الفرع والأصل معاً، أو علامة على وجوده في الفرع فقط كما يرى بعض الأصوليين.

كما أن الذاهبين إلى هذا التعريف: يشيرون إلى أن العلة غير مؤثرة حقيقة، بل المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى، ويردون بذلك على من يقول: انها هي المؤثر.

وممن اختار هذا التعريف: الإمام البيضاوي، وكثير من الحنفية وبعض الحنابلة[1].

(١) يراجع: المنهاج مع شرح الإسنوي والبدخشي: ٣٧/٣، إرشاد الفحول: ٢٠٧، المرآة والإزميري: ٢٩٨/٢ ــ ٢٩٩، نشر البنود: ١٢٩/٢، التوضيح: ٦٢/٢، روضة الناظر: ١٦٩، شرح الكوكب المنير: ٤٨٨، البحر المحيط: للزركشي: مخطوط: ١٦٤/٣.

مناقشة التعريف:

لم يسلم هذا التعريف من النقد والاعتراض عليه، ويمكن رد القول في ذلك إلى اعتراضين:

الاعتراض الأول: قالوا: إنه غير مانع، وإنما كان كذلك لدخول العلامة في التعريف؛ لأنه يصدق عليها، وهذا يعني أنه: لا فرق بين العلامة وبين العلة الشرعية، مع أن الفرق بينهما ثابت.

فقد قرر الأصوليون: أن الأحكام الشرعية بالنسبة إلينا مضافة.. إلى العلل، فيقال: الشراء علة للملك، والقتل علة للقصاص، وليست مضافة إلى العلامات، فلا يصح أن يضاف الرجم إلى الإحصان مثلاً؛ لأنه مجرد علامة وليس بعلة، إنما العلة ــ الزنا ــ بدليل أنه يصح إضافة الرجم إليه[1].

وقد فرقوا بين العلة والعلامة: بأن العلامة: ما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه، كالآذان، فإنه علامة للصلاة، والأحصان، فإنه علامة للرجم[2]، ولا كذلك العلة فإن الحكم فيها يكون متعلقاً بها وجوداً وعدماً.

والجواب على هذا:

يمكن أن يقال في جواب هذا الاعتراض: إن العلل الشرعية ليست بموجبة للأحكام، إنما الموجب لها هو الله تعالى، وقد وضعت العلل، تيسيراً على العباد، فهي إذاً في حق الشارع أعلام خالصة، ومنه يتضح أن تسمية العلل علامات ــ كما فعل بعض الأصوليين ــ تسمية صحيحة[3].

الاعتراض الثاني: قالوا: إنه غير جامع، وذلك لعدم شموله ــ العلة المستنبطة ــ وهي قسيم العلة المنصوصة.

---

(١) إزميري: ٢٩٨/٢.

(٢) التوضيح وشرحه: ٦٢/٢، تقويم أصول الفقه ــ مخطوط ــ للدبوسي: ٧٦٢، نبراس العقول: ٢١٦/١.

(٣) انظر: ابن ملك وحاشية الرهاوي: ٧٨٢.

وبيان ذلك: أن العلة المستنبطة عرفت بالحكم؛ لأنا بعد الوقوف عليه يكون باستطاعتنا، الوقوف على الوصف الذي قام به الحكم؛ لنعرف علة ذلك الحكم. فلو كانت العلة معرفة للحكم لتوقفت معرفته على معرفتها، ويكون العلم بها سابقاً على معرفته، فيلزم الدور.

لكن أصحاب التعريف أجابوا على هذا الاعتراض: بأن تعريف الحكم للعلة المستنبطة إنما يكون في الأصل المقيس عليه، أما تعريف العلة المستنبطة للحكم إنما يكون في الفرع فلا دور.

كما يندفع الدور أيضاً: إذا ما لاحظنا حيثيات التعريف لكل، فإن تعريف العلة لحكم الأصل يكون من حيث التعدية، أما تعريف الحكم للعلة فإنه من حيث الوجود، وأيضاً فإن تعريفها لحكم الأصل بالنظر للأفراد، وتعريفه إياها من حيث تعلقه بالكلي.

وقد يتساءل بعض فيقول: إن حكم الأصل وحكم الفرع متماثلان، فيشتركان في الماهية ولوازمها، وعلى ذلك فإن المعرف لأحدهما معرف للآخر.

والجواب عليه: إن الأمثال ــ وإن اشتركت في الماهية ــ إلا أنها قد تختلف وضوحاً وخفاء، لجواز أن يكون أحد المثلين أجلى، فيكون معرِّفاً ــ بكسر الراء ــ والآخر أخفى فيكون معرَّفاً ــ بفتحها ــ.

هكذا أجاب الإمام الرازي في المحصول، والبيضاوي في المنهاج، والسعد في التلويح[1].

قال صاحب نبراس العقول: «وفيه نظر من وجوه:

(الأول) مقتضاه أن تعريف العلّة ناقص يحتاج لزيادة قيد، بأن يقال: العلّة هي المعرف لحكم الفرع، (الثاني) أن العلّة لو كانت معرفة لحكم الفرع

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٨٩ ــ ١٩٠، المنهاج والبدخشي عليه: ٣/٣٧، التلويح: ٢/٦٢، الإبهاج ــ للسبكين، النسخة المخطوطة: ٢/١٤٢.

دون حكم الأصل، والتقدير أنه ليس بباعث لم يكن للأصل مدخل في الفرع، (الثالث) أنه لو كانت هي المعرفة لحكم الفرع لم يكن الوصف المتحقق في الأصل علّة، مع أنه مخالف لما أطبق عليه الأصوليون من قولهم في تعريف القياس: «لمشاركته له في علّة حكمه»، وقولهم: «إن حكم الأصل معلل بالعلّة المشتركة بينها وبين الفرع» فالتحقيق إنها معرفة لحكم الأصل كما إنها معرفة لحكم الفرع... ا.هـ.»[1].

وجدير بالتنبيه والإشارة: إلى أن البعض ممن ذهب إلى هذا التعريف ذكر أنه مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بالمصالح، كما فعل منلا خسرو حيث قال بعد أن ذكر التعريف المذكور: «وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى معلّلة بالحكم والمصالح... ا.هـ.».

وقد ناقش ذلك الإزميري بكلام لطيف من المستحسن أن نأتي به كما قال:

«ويرد عليه أيضاً أن قوله: وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى معلّلة بالحكم والمصالح ليس على ما ينبغي بل لا يكاد يصح؛ لأن المبني على هذا ليس تعريف العلة: بما جعل علمًا، بل تعريفها: بالباعث، بمعنى: المشتمل على حكمة مقصودة للشارع على ما صرحوا به»[2].

* * *

التعريف الثاني:

«العلّة هي: الوصف المؤثر في الأحكام بجعل الشارع لا لذاته» واختار هذا التعريف الإمام الغزالي وبعض الأصوليين.

يقول الإمام الغزالي: «والعلّة في الأصل: عبارة عما يتأثر المحل بوجوده:

---

(١) نبراس العقول: ٢١٧.

(٢) إزميري: ٢/٢٩٩.

ولـذلك سمي المـرض علّة، وهي في اصطلاح الفقهـاء على هـذا المذاق ١٠٠هـ»[1].

وقال أيضاً: «والعلّة موجبة، أما العقلية فبذاتها، وأما الشرعية فبجعل الشرع إياها موجبة على معنى إضافة الوجوب إليها كإضافة وجوب القطع إلى السرقة، وإن كنا نعلم أنه إنما يجب بإيجاب الله تعالى»[2].

وقال أيضاً: «العلّة عبارة عن موجب الحكم، والموجب: ما جعله الشرع موجباً، مناسباً كان أو لم يكن، وهي كالعلل العقلية في الإيجاب، إلا أن إيجابها بجعل الشارع إياها موجبة لا بنفسها. . اهـ»[3].

مناقشة التعريف:

أولاً: قوله «الوصف» جنس في التعريف يشمل كل وصف، سواء كان مؤثراً أو معرفاً فقط.

ثانياً: قوله «المؤثر» قيد تخرج به العلامة فإنها لا تأثير فيها، فلا تسمى علّة على هذا التعريف.

ويلاحظ أن الإمام الغزالي أراد بالمؤثر، ما يوجد الشيء عند وجوده لا به، لأن أهل السنة والجماعة يرون أن ربط العلّة بمعلولها ربطاً عادياً، فوجود العلّة يستلزم وجود المعلول عندها لا بها، وهكذا الشأن في ربط المسببات بالأسباب، كالاحتراق عند النار لا بها، والموت عند السم لا به، وإزهاق الروح عند حز الرقبة، لا به، وبهذا يخالف الغزالي رأي المعتزلة الآتي إن شاء الله تعالى، ويتفق

---

(١) انـظر: شفاء الغليـل: للغـزالي، بتحقيق د. حمـد الكبيسي: ٢٠ ــ ٢١، وانـظر: المستصفى: ١/٥٩ ــ ٦٠، البحر المحيط: ٣/١٦٥، الإسنوي على المنهاج: ٣/٣٩، إزميري: ٢/٢٩٨، الإبهاج النسخة المخطوطة: ٢/١٤٢، الحدود: ٧٢، إرشاد الفحول: ٢٠٧.

(٢) انظر: شفاء الغليل: ٢١.

(٣) انظر: شفاء الغليل: ٥٦٩.

مع مذهب الجمهور بهذا الشأن، يقول الإمام الشاطبي[1]: «إن السبب غير فاعل بنفسه، بل إنما وقع المسبب عنده لا به.. اه»[2].

ثالثاً: يعترض على هذا التعريف من وجهين:

الوجه الأول: إن الوصف الذي هو من أفعال المكلفين، كالإسكار في الخمر، حادث، والحكم الشرعي قديم، ومن البدهي أن لا يؤثر الحادث في القديم؛ لأن المؤثر في شيء يجب أن يسبقه أو يقارنه.

وأجيب على هذا بجوابين:

أولهما: إن المراد بالحكم هنا: الحكم المصطلح، الذي هو أثر حكم الله القديم.

وتوضيح ذلك:

إن الإيجاب غير الوجوب، فإن الأول هو القديم، أما الثاني فإنه حادث، وحينما يطلق على الوصف بأنه ــ المؤثر ــ فليس المراد أنه مؤثر في الإيجاب القديم بل في الوجوب الحادث، فحينما يقول الله تعالى: ﴿أَقِمْ الصلاةَ لِدُلوك الشَّمْسِ﴾[3] فإن الإيجاب بالأمر القديم مرتب عليه الوجوب بأمر حادث وهو الدلوك، وهو المسمى بالعلّة، جاء في التوضيح: «المراد بكونه مؤثراً، أن المراد بكونه مؤثراً أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر، كالقصاص بالقتل والإحراق بالنار، ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية، فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة، فكما أن النار علّة للإحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فإن القتل

---

(١) الشاطبي: هو: إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، أصولي نظار، محقق، وفقيه بارع، ولغوي ومحدث، كان زاهداً ورعاً، وكان من أكابر الأئمة المتقنين الثقات، انظر عنه:

الفتح المبين: ٢/٢٠٤، نيل الابتهاج، بهامش الديباج: لابن فرحون: ١/٤٦.

(٢) الموافقات: للإمام الشاطبي: ١/١٩٦.

(٣) من الآية: ٧٨ من سورة الإسراء.

العمد بغير حق علّة لوجوب القصاص أيضاً عقلاً، وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى أنه جرت العادلة الإلهية بخلق الأثر عقيب ذلك الشيء، فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار، لا أنها مؤثرة بذاتها، يجعل العلل الشرعية كذلك، بأنه تعالى حكم أنه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار. اه»[1].

ثانيهما: إن التأثير هنا نسبي، أي: بالنسبة لنا، فإن الأحكام كلها تضاف إلى العلل والأسباب في حقنا، فالقاتل مثلاً يجب عليه القصاص وإن كان المقتول قد مات بأجله في الحقيقة، إلا أن السبب الظاهر الذي يمكن أن ينسب إليه الموت، فالذي يجب به القصاص هو القتل[2].

الوجه الثاني: إن القول بتأثير الوصف في الحكم مبني على أن الأفعال تشتمل على مصلحة أو مفسدة تجعلها حسنة أو قبيحة، وأن العقل يدرك تلك المصلحة أو المفسدة، والأشاعرة لا يقولون بهذا، والغزالي واحد منهم، وعليه فإن التعريف لا يتفق ومذهب الأشاعرة في التحسين والتقبيح.

أجيب على هذا:

بأن الغزالي ــ وإن كان لا يرى للعقل تأثيراً فيما يدركه في الحسن والقبح ــ إلا أنه لا ينفي أن العقل يدرك في الأفعال حسناً وقبحاً في الجملة، والذي ينكره الإمام الغزالي أن يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح بالنسبة لأفعال الله تعالى: وهو ما وافقه عليه كثير من أهل الحق[3]، جاء في المستصفى بعد أن ذكر تفصيلاً دقيقاً للحسن والقبيح من الأفعال ما نصه: «ثم نقول: نحن لا ننكر أن أهل العادة يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب، وإنما

(١) التوضيح على التنقيح: ٦٢/٢.
وانظر: الإزميري: ٢٩٨/٢، تهذيب شرح الإسنوي: للدكتور شعبان: ٦٠/٣.

(٢) انظر: الإزميري: ٢٩٩/٢، المستصفى: ٣٦/١ ــ ٣٩، أصول الفقه: أبو النور زهير: ٦٣/٣.

(٣) المستصفى: ٣٦/١، وما بعدها، تهذيب شرح الإسنوي: ٦١/٣، أصول الفقه، لأبي النور زهير: ٦٣/٣.

الكلام في القبح والحسن بالإضافة إلى الله تعالى، ومن قضى به فمستنده قياس الغائب على الشاهد، وكيف يقيس والسيد لو ترك عبيده وإماءه وبعضهم يموج في بعض، ويرتكبون الفواحش ــ وهو مطلع عليهم، وقادر على منعهم ــ لقَبُح منه، وقد فعل الله تعالى ذلك بعباده، ولم يقبح منه، وقولهم: إنه تركهم لينزجروا بأنفسهم فيستحقوا الثواب ــ هوس ــ؛ لأنه علم أنهم لا ينزجرون، فليمنعهم قهراً، فكم من ممنوع عن الفواحش بعنة أو عجز؟ وذلك أحسن من تمكينهم مع العلم، لأنهم لا ينزجرون»[1].

أقول: إن كلام الإمام الغزالي هذا يشير بوضوح إلى أنه لا ينكر: إن للعقل مدركاً خاصاً في حسن الأشياء وقبحها، لكن لا فيما يختص به الشارع من أفعال، فإن هذه لا تدرك إلا بورود الشرع بها، وإلا لقلنا بأن الله يفعل القبيح إذا ما قسنا ذلك بالأقيسة العادية لنا، فكما يقبح من السيد ترك إماءه بالحالة التي صورها الإمام يقبح من الله ترك عباده كذلك.

التعريف الثالث:

«العلّة: هي الوصف المؤثر بذاته في الحكم».

وفي لفظ آخر: «هي الموجب للحكم بذاته بناء على جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصدها الشارع».

وهذا التعريف نقله الأصوليون عن المعتزلة[2].

يقول أبو الحسين البصري[3]:

---

(١) المستصفى: ١/٣٩.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٣/١٦٥، الإسنوي على المنهاج: ٣/٣٩، الإبهاج النسخة المخطوطة: ٢/١٤٢، إرشاد الفحول: ٢٠٧.

(٣) أبو الحسين البصري: هو: محمد بن علي بن الطيب المعتزلي، كان غزير المادة، إمام وقته، من أهم مصنفاته: المعتمد في أصول الفقه، وتصفح الأدلة، وغرر الأدلة، وكتاب الإمامة، توفي ٤٣٦هـ.

انظر عنه: وفيات الأعيان: ٤/٢٧١، الفتح المبين: ١/٢٣٧.

«وأما العلّة في اصطلاح الفقهاء: فهي ما أثرت حكمًا شرعياً، وإنما يكون الحكم شرعياً إذا كان مستفاداً من الشرع. . اهـ»[1].

تفسير الأصوليين لما ذهب إليه المعتزلة:

للأصوليين في تفسير ما ذهب إليه المعتزلة مذهبان:

المذهب الأول:

بعض الأصوليين يرى أن مراد المعتزلة من كون الوصف مؤثراً بذاته في الحكم، أن تأثيره لا يتوقف على حكم الشارع، بل إن العقل يحكم بوجوب شيء أو عدم وجوبه من غير توقف على إيجاب موجب، فالقتل العمد العدوان أمر يدرك العقل أنه موجب للقصاص، وأنه تعالى يجب عليه شرع ذلك القصاص، جلباً للمصلحة ودفعاً للمفسدة، وهذا يعني: أنه متى ما تحققت العلّة بالدليل حكم العقل حكمهُ، ولذلك عبروا عنها تارة: بالمؤثر، وتارة: بالموجب، ولا شك أن هذا مبني على أن الحكم يتبع المصلحة والمفسدة، وعلى مذهبهم في الحسن والقبح العقليين[2]، وهو موضوع تردد القول فيه، وكثر الخلاف فيه بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة، ومحل بسطه في مقدمات كتب الأصول، وأسهب في مناقشته أهل علم الكلام، لكنه لما كان له صلة بموضوعنا وبالتعريف الذي نتناوله بالشرح يجدر أن نتناوله بموجز من القول فنقول:

القول في الحسن والقبح:

أولاً: مذهب أهل السنة والجماعة:

شاع عند البعض إطلاق القول: بأن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع مما قد يوهم هذا الإطلاق أن العقل لا يدرك بحال من الأحوال

---

(١) المعتمد: ٧٠٤/٢.

(٢) انظر: نبراس العقول: ٢١٨، تعليل الأحكام: للدكتور محمد مصطفى شلبي، ١١٩، القياس في الأصول: ٧٥.

حسناً أو قبحاً في بعض الأفعال[1]، والحق: أن الحسن والقبح يطلق كل منهما على معان ثلاثة لكل معنى حكمهُ في إمكان إدراك العقل له من عدمه.

المعنى الأول: أن يطلق الحسن على صفة الكمال، والقبح على صفة النقص في الواقع ونفس الأمر بقطع النظر عن كونها تناسب الغرض أو تنافره، ممدوحة كانت عند الله تعالى أو مذمومة، وعلى هذا فإن الحسن والقبح من الصفات الحقيقية لا الإضافية.

ويمكن أن يمثل لذلك: بالعلم، فإنه حسن؛ لأنه صفة كمال وارتفاع شأن لمن اتصف به، وبالجهل، فإنه قبيح، لأنه صفة نقصان لمن اتصف به.

والحسن والقبيح بهذين المعنيين لا يختلفان فيما عند الله تعالى وعند العقلاء جميعاً، وذلك إذا ما لاحظنا أن ما في نفس الأمر لا يختلف بالنسبة إلى اثنين، فلا يصح أن يكون الجسم الواحد ـ مثلاً ـ أسود وأبيض في آن واحد بالنسبة إليهما، ومن هنا نخلص إلى القول: بأنه لم يقع خلاف بين أهل الحق وبين المعتزلة في أن هذا المعنى ثابت للصفات في أنفسها، وأن الحسن والقبح هنا أمران مدركان بالعقل، ولا تعلق لهما بالشرع[2].

المعنى الثاني: أن يطلق الحسن على ما كان ملائمًا للغرض والقبح على ما كان منافراً له، وهو ما يعبر عنه بعضهم: بالمصلحة والمفسدة، فقد قال بعضهم: «الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة».

والحسن والقبيح بهذين المعنيين من الأوصاف الإضافية، لأنهما يختلفان باختلاف الاعتبار.

فمثلاً: قتل زيد ربما يكون مصلحة لأعدائه؛ لأنه يوافق غرضهم، لكنه يعد مفسدة لأوليائه وأصدقائه، لأنه يخالف غرضهم، وهكذا الشأن في العدل

---

(١) انظر: غاية المرام: للآمدي: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٢) انظر: شرح الدواني وحاشيتي الكلنبوي والمرجاني عليه: ٢/٢٠٩ ـ ٢١١، مطالع الأنوار: للأصفهاني: ٤٠٢.

والظلم وغيرهما مما يمكن فيه ملائمته للغرض فيكون حسناً وعدم ملائمته للغرض فيكون قبيحاً.

والحسن والقبح بهذا المعنى يختلفان عما هما عليه في المعنى الأول؛ لأنهما في الأول صفة حقيقية ـ كما قلنا ـ أما هنا فالحسن والقبح صفتان إضافيتان، لكن هذا المعنى لهما يتفق مع المعنى الأول في أن مأخذ كل العقل، لم يختلف في ذلك أحد من أهل الحق ومن المعتزلة[1].

المعنى الثالث: أن يطلق الحسن على ما يتعلق به المدح عاجلاً والثواب آجلاً، ويطلق القبح على ما يتعلق به الذم عاجلاً والعقاب آجلاً.

والحسن والقبح على هذا المعنى محل خلاف بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة في كونهما عقليين أو شرعيين.

فأهل السنة: يرون أن الأفعال ليست لها في ذاتها جهة محسنة أو مقبحة يدركها العقل بدون الشرع، فحسن ما كان حسناً آتٍ من كونه قد أمر الشارع به، وقبح ما كان قبيحاً آتٍ من كونه تعلق نهي الشارع به، وقد سبق لنا القول بأن الإمام الغزالي وبعض من وافقه من أصحاب السنة والجماعة يرون أن للعقل مدركاً خاصاً للحسن والقبح عند ذكر تحديد رأي الإمام في تعريف العلّة السابق.

أما المعتزلة: فإن لهم تصوراً خاصاً للحسن والقبح يجدر أن نتناوله بشيء من التفصيل طلباً للحقيقة، ومنعاً للالتباس، وسنترك أدلة المذهبين لما ذهبوا إليه، للرجوع إلى المصادر المختصة بذلك في علم الكلام ومقدمات علم الأصول، بغية الاختصار[2]، فنقول وبالله التوفيق.

---

(١) انظر: المصدرين السابقين.

(٢) انظر: عن الحسن والقبح إضافة إلى المراجع السابقة: الإسنوي والبدخشي على المنهاج: ٥٠/١، المسودة: ٤٧٣ ـ ٥٧٧، لباب العقول: لأبي الحجاج بتحقيق الدكتورة فوقية: ٣٠٢ ـ ٣١٩، الإبهاج: النسخة المطبوعة: ٦٣/١ ـ ٦٤، شرح الكوكب المنير، بتحقيق الزحيلي وحماد: ٣٠٠/١ وما بعدها، التنقيح وشرح التلويح: ١٧٢/١ =

ذهب المعتزلة إلى تفسير الحسن والقبيح بالآتي:

أما الحسن: فإنهم عرفوه بأنه: ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله.

وأما القبيح: فإنه عندهم ما هو على خلاف ذلك ـ بأن لا يكون للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله.

ولمزيد الإيضاح يحسن أن نورد نص ما ذكروا في هذا المجال، للوقوف على حقيقة ما ذهبوا فيهما.

فقد قال أبو الحسين البصري، عند تقسيمه للأفعال: «أما الأول ـ ويعني تقسيمها بحسب أحكامها في الحسن والقبح ـ فهو أن الإنسان إما أن يصدر عنه فعله وليس هو على حالة تكليف، وإما أن يكون على حالة تكليف، فالأول: نحو فعل الساهي والنائم والمجنون والطفل وهذه الأفعال لا يتوجه نحونا عليها ذم ولا مدح، وإن كان قد تعلق بها وجوب ضمان وأرش جناية في مالهم ويجب إخراجه على وليهم.

والثاني: ويعني: أن يصدر عن الإنسان فعل وهو في حالة تكليف ـ ضربان: أحدها: أن يكون مما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم به أن يفعله، وإذا فعله كان فعله له مؤثراً في استحقاق الذم فيكون قبيحاً، والضرب الآخر: أن يكون لمن هذه حاله فعله، وإذا فعله لم يكن له تأثير في استحقاق الذم وهو الحسن... ا. هـ.»[1].

وقال أيضاً: «أما القبيح، فهو ما ليس للمتمكن منه، ومن العلم بقبحه أن يفعله، ومعنى قولنا «ليس له أن يفعله» معقول لا يحتاج إلى التفسير، ويتبع

= وما بعدها، ابن الحاجب والحواشي: ١/٢٠٠ وما بعدها، المستصفى: ١/٣٦، كشف الأسرار: ٤/٢٢٩ وما بعدها، فواتح الرحموت: ١/٢٥، تيسير التحرير: ٢/١٥٣، مدارج السالكين: لابن القيم: ١/٢٣١، مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢/٣٧ ـ ٣٨، العدة: لأبي يعلى: ١/١٦٧، ميزان الأصول: للسمرقندي: ٦٩ ـ ٧٦ و ٢٧٠.

(١) المعتمد: ٣٦٤.

ذلك أن يستحق الذم بفعله، ويُحَد أيضاً بأنه الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم، وإنما لم نحد القبيح بأنه الذي يستحق من فعله الذم، لأن القبيح لو وقع ممن قد استحق فيما تقدم من المدح أكثر مما يستحق على ذلك القبيح من الذم لكان ما يستحقه من المدح مانعاً من استحقاق الذم على ذلك القبيح، والبهيمة أيضاً قد تفعل القبيح عند أصحابنا ولا تستحق الذم.

وأما الحسن: فهو ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله وأيضاً: ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق فاعله الذم، أو: ما ليس له مدخل في استحقاق فاعله الذم... ا.هـ.»[1].

وبمثل ذلك قال: القاضي عبدالجبار[2]، جاء في شرحه للأصول الخمسة ما نصه: «القبيح هو: ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه، وقوله: على بعض الوجوه: احتراز من الصغيرة، فإنها قبيحة ومع ذلك فإنه لا يستحق الذم عليها بكل وجه، ولكن يستحق الذم عليها على بعض الوجوه، وهو أن لا يكون لفاعلها من الثواب قدر ما يكون عقاب هذه الصغيرة مكفراً في جنبه، وكذلك فإنه احتراز من القبائح الواقعة من الصبيان والمجانين والبهائم، فإنها على قبحها لا يستحق الذم عليها بكل وجه، ولكن يستحق الذم عليها على بعض الوجوه، وهو أن تقع ممن يعلم قبحها، أو يتمكن من العلم بذلك، فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحد، ولا نقض مع اعتباره... ا.هـ.»[3].

---

(١) المعتمد: ٣٦٥ و٣٦٦.

(٢) القاضي عبدالجبار: هو: عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار بن الخليل بن عبدالله الهمزان أبو الحسين، ولد بهمزان بإقليم خراسان. توفي سنة ٤١٥، وهو قاضٍ أصولي، وكان شيخ المعتزلة في عصره ويلقبونه ـ بقاضي القضاة ـ ولا يطلقون هذا اللقب على غيره.

من أشهر مصنفاته: تنزيه القرآن عن المطاعن، المغني في علم الكلام.

انظر: الكامل: لابن الأثير: ٣١٢/٧، الأعلام: ٤٧/٤، طبقات السبكي ٩٧/٥، تاريخ بغداد: ١١٣/١١.

(٣) شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبدالجبار، بتحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان: ٤١.

وقال في الحسن: «هو ما لفاعله أن يفعله، ولا يستحق عليه ذماً»[1].

هذا ما قاله المعتزلة في الحسن والقبح، وقد فهم منه كثير من الأصوليين أن العلل الشرعية عندهم تكون مؤثرة في الحكم، بلا خلق الله تعالى، شأنها في ذلك شأن العلل العقلية، التي يرون أنها مؤثرة بذاتها هي الأخرى فكما أن النار مؤثرة بطبعها في الإحراق فإن القتل العمد العدوان مؤثر في وجوب القصاص عقلاً.

المذهب الثاني: في تفسير مذهب المعتزلة:

ويرى فريق آخر من الأصوليين: أن تفسير ما ذهب إليه المعتزلة من كون الوصف مؤثراً بذاته وأن الحكم للعقل مطلقاً، فيه شطط ومغالاة، فإن المعتزلة لم يقولوا بحاكم غير الله، وهو ما يتفق ومذهب أهل الحق، إلا أنهم يرون أن العقل يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح أولاً، ثم يدرك أن لله حكمًا في ذلك الفعل حسبما أدركه العقل، ثم يرتب عليه ثواباً وعقاباً على حسب ذلك الفعل.

نقل الأستاذ محمد مصطفى شلبي في كتابه تعليل الأحكام عن بعض الحنفية رأيهم في مذهب المعتزلة في الحسن والقبح بما نصه: «إن بعض الحنفية نقل مذهب المعتزلة بأنهم يقولون بأن العقل يحكم بأن الله يجب عليه أن يحكم في ذلك الفعل على حسب ما فهمه العقل، وليس هذا مذهب المعتزلة، لأن حقيقة مذهبهم أن العقل يدرك ما في الفعل من حسن وقبح أو لا ، ثم يدرك أن لله حكمًا في ذلك الفعل على حسن ما أدركه العقل، ثم يرتب عليه ثواباً أو عقاباً على حسب ذلك الفعل، ولم يقولوا: إن العقل يحكم على الله، ومنشأ هذا الغلط: أنهم بنوا قولهم بالحسن والقبح على قولهم بوجوب الأصلح فوقعوا فيما قالوا، والحق عكس البناء في المسألة»[2].

هكذا يفسر هذا الفريق قول المعتزلة في الحسن والقبح، وينعكس على تأثير الوصف في الحكم.

---

(١) شرح الأصول الخمسة: ٣٢٦.

(٢) تعليل الأحكام: ١١٩.

الراجح من التفسيرين:

بالموازنة والرجوع إلى ما قاله المعتزلة، وما عرفوا به العلة، وما فصلوا في مسألة إدراك المدرك في الأفعال الحسنة والقبيحة، وكذا ما نقله عنهم المنصفون من معارضيهم نجد أن المذهب الثاني هو أقرب إلى الحقيقة في تفسير ما ذهبوا في مسألة الحسن والقبح، والتأثير الذاتي للوصف في الحكم.

وإذا ما تتبعنا ما نقله كثير من أهل السنة والجماعة عن المعتزلة، نجد أنهم لم يقولوا بالحكم المطلق للعقل، بل إن من الأفعال ما يكون له في نفسه جهة إدراك محسنة ومقبحة يبينها الشرع.

يقول الشيخ جلال الدين الدواني[1] ناقلاً عن المعتزلة: «قالوا: للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن أو قبح يقتضي مدح فاعله وثوابه، أو ذمه وعقابه، لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة: كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، وقد تدرك بالنظر: كحسن الكذب النافع، وقبح الصدق الضار مثلاً، وقد لا يدرك العقل بنفسه، لا بالضرورة، ولا بالنظر، لكن إذا ورد به الشرع علم أن فيه جهة محسنة أو مقبحة، كما في حسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال، فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالأمر والنهي، وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل، ولا يتوقف عليه حكم العقل... ا. هـ.»[2].

ويعلق الكلنبوي على قوله: «فهو مؤيد لحكم العقل... إلخ» بقوله: «يعني أن الحاكم في القسمين الأولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه، وأما

---

(١) الدواني: هو: محمد بن أسعد الصديقي الدواني، جلال الدين، قاضي باحث، يعد من الفلاسفة، ولد في دوان من بلاد الفرس وتوفي ٩١٨هـ.

من أشهر مصنفاته: إثبات الواجب، وشرح العقائد العضدية، وأفعال العباد، وحاشية على تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي.

انظر: الأعلام: ٦/٣٢.

(٢) شرح الدواني: ٢/٢١٣ ـ ٢١٤.

القسم الثالث: فالحاكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد له، وأهل السنة جعلوا الحاكم في جميع هذه الأقسام هو الشرع لا غير. . . ا.هـ.»[1].

وبمثل ذلك يقول الإمام الآمدي، فقد جاء في كتابه غاية المرام ما نصه: «معتقد المعتزلة أن الحسن والقبح للحسن والقبيح صفات ذاتيات ووافقهم على ذلك الفلاسفة، ومنكرو النبوات، ثم اختلف هؤلاء في مدارك الإدراك لذلك، فقالت المعتزلة والفلاسفة: المدرك قد يكون عقلياً وقد يكون سمعياً، فما يدرك بالعقل: منه بدهي، كحسن العلم والإيمان، وقبح الجهل والكفران، ومنه نظري: كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع، وما يدرك بالسمع فكحسن الطاعات، وقبح ارتكاب المنهيات، وأما منكرو النبوات، فقد منعوا أن يكون إدراكها إلا بالعقول دون الشرع المنقول»[2].

كذلك فعل القاضي البيضاوي في طوالع الأنوار حيث قال: «وقالت المعتزلة: القبيح قبيح في نفسه، وقبحه يكون لذاته أو لصفة قائمة به، فيقبح من الله كما يقبح منا، وكذلك الحسن. ثم إن منها ما يستبد العقل بدركه ضرورة كإنقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم، أو استدلالاً، كقبح الصدق الضار، وحسن الكذب النافع، ولذلك يحكم بها المتدين وغيره كالبراهمة[3]. ومنها ما ليس كذلك، كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال»[4].

---

(١) حاشية الكلنبوي: على شرح الجلال الدواني: ٢/٢١٤.

(٢) غاية المرام: ٢٣٣ ــ ٢٣٤.

(٣) البراهمة: هم: فرقة تقر بالله تعالى وتكذب الوسائط وهم الرسل، ما عدا إبراهيم عليه الصلاة والسلام، فإنهم مقرون برسالته، من أجل ذلك سموا براهمة، وقيل: إنهم فرقة من فرق الهند السبعة، من أهم ما تميز به هؤلاء أنهم لا يشربون الخمر ولا المسكرات، ويحلون منها ثلاثة أقداح فقط، وقيل: إنهم يبيحون الزنا، ولهم أمور خرافية كادعائهم صرف البرد وحبس المطر.

انظر: البرهان: للسكسكي: ٥١.

(٤) طوالع الأنوار: ٤٠٠ ــ ٤٠١، وانظر: مطالع الأنظار للأصفهاني: ٤٠١ ــ ٤٠٢، المنخول: ١٣.

وبعد هذه الجولة من النصوص المنقولة عن المعتزلة، نجد أنهم يرون أن سلطان العقل في الفعل الشرعي محصور في أنه إذا أدرك حسن الفعل أو قبحه أدرك أن لله حكمًا في هذا الفعل يلائم ما فيه من حسن أو قبح، ثم يرتب عليه ثواباً أو عقاباً حسب إدراكه لذلك الحكم، كما رأينا انهم لا يرون الادراك المطلق للعقل بل في بعض الأحكام.

وهذا التفسير لمذهب المعتزلة يوافق ما نقل عن كثير من أهل الحق في قولهم: «إن العقل يحسن ويقبح ويوجب ويحرم».

جاء في شرح الكوكب المنير: «وقال أبو الحسن التميمي من أصحابنا[1] والشيخ تقي الدين[2]، وابن القيم[3]، وأبو الخطاب[4]، والمعتزلة،

---

(١) أبو الحسن التميمي: هو: عبدالعزيز بن أسد، أبو الحسن التميمي، صنف في الأصول والفروع والفرائض. توفي سنة ٣٧١هـ.

انظر: طبقات الحنابلة: ٢/١٣٩، المنهج الأحمد: ٢/٦٦.

(٢) تقي الدين: هو: أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي، يكنى بأبي العباس، وهو شيخ الإسلام وبحر العلوم. كان واسع العلم محيطاً بالفنون والمعارف النقلية والعقلية، وكان صالحاً تقياً مجاهداً.

من مصنفاته: الفتاوى، والإيمان، والموافقة بين المعقول والمنقول، والسياسة الشرعية، ورفع الملام عن الأئمة الأعلام وغير ذلك. توفي سنة ٧٢٨هـ.

انظر: ذيل طبقات الحنابلة: ٢/٣٨٧، فوات الوفيات: ١/٦٢، البدر الطالع: ١/٦٣، طبقات المفسرين للداودي: ١/٤٥، المنهل الصافي: ١/٣٣٦.

(٣) ابن القيم: هو: العلامة، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي أيوب بن سعد الزرعي ثم الدمشقي، ولد سنة ٦٩١هـ وتوفي ٧٥١هـ.

كان فقيهاً، حنبلي المذهب، ومفسراً وأصولياً ونحوياً ومتكلمًا، اشتهر بابن القيم أو بابن قيم الجوزية.

من مؤلفاته: أعلام الموقعين، وزاد المعاد، وبدائع الفوائد، والطرق الحكمية، وإغاثة اللهفان، وغير ذلك.

انظر: الذيل على طبقات الحنابلة: لابن رجب: ٢/١٤٧ ـ ١٤٨، الفتح المبين: ٣/١٦١، بغية الوعاة: ١/٦٣، طبقات المفسرين: للداودي: ٢/٩٠.

(٤) أبو الخطاب: هو: محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، أبو الخطاب البغدادي الحنبلي، كان أحد أئمة المذهب الحنبلي، وهو فقيه أصولي: فرضي، أديب، ثقة، له =

والكرامية[1]، والعقل يحسن ويقبح ويوجب ويحرم، ونقل عن الحنفية والمالكية والشافعية، قولان . . . ا.هـ.»[2].

واستطرد في ذكر تأويل ما ذهب إليه المعتزلة قائلاً: «قال ابن قاضي الجبل[3] أيضاً: ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب أو المحرم، بل معناه عندهم: أن العقل أدرك أن الله تعالى بحكمته البالغة كلف بترك المفاسد، وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك الإيجاب والتحريم، لا أنه أوجب وحرم، فالنزاع معهم في أن العقل أدرك ذلك أم لا ؟ . . . ا.هـ.»[4].

ومن ذلك نستطيع أن نقول: إن الخلاف ينحصر في مدى استقلال العقل بإدراك الحكم من عدمه، وما دمنا نجد الفرقتين ترى أن الحكم لله تعالى أصلاً

= تصانيف كثيرة في الفقه والأصول والخلاف، منها: التمهيد في أصول الفقه، والهداية في الفقه، والخلاف الكبير، والخلاف الصغير، والتهذيب في الفرائض. توفي سنة ٥١٠هـ.

انظر: ذيل طبقات الحنابلة: ١/١١٦، المنهج الأحمد: ٢/١٩٨، المطلع: ٤٥٣.

(١) الكرامية: هم: أحد فرق المرجئة الذين يعتقدون أنه لا يدخل النار سوى الكفار، والكرامية منسوبة إلى محمد بن كرام أحد شيوخهم ومصنفي كتبهم مع أنه كان عامياً لا يقرأ ولا يكتب، وهو من نواحي سجستان، كان يقول: إن الإيمان قول باللسان دون اعتقاد القلب وعمل الجوارح، ومن زعمهم أن المنافقين كانوا مؤمنين في الحقيقة، والكرامية إفترقت إلى عدة فرق.

انظر عن الكرامية: البرهان: للسكسكي: ١٨، مقالات الإسلاميين: للأشعري: ١/٢٢٣، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي: ٦٧.

(٢) شرح الكوكب المنير: ١/٣٠٢.

(٣) ابن قاضي الجبل: هو أحمد بن الحسن بن عبدالله بن أبي عمر المقدسي الحنبلي، من تلامذة شيخ الإسلام ابن تيمية، كان من أهل البراعة والفهم والرئاسة في العلم، عالماً بالحديث وعلله والنحو والفقه والأصول، له مصنفات كثيرة: منها الفائق في الفقه، وله كتاب في أصول الفقه لم يتمه حيث وصل به إلى أوائل القياس. توفي سنة ٧٧١هـ.

انظر: وذيل طبقات الحنابلة: ٢/٤٥٣، المنهل الصافي: ٢٦٨.

(٤) شرح الكوكب المنير: ١/٣٠٢ ـ ٣٠٣.

وأنه لا حاكم سواه، يستوي في ذلك ما كان مدركاً للعقل أو غير مدرك، فإن الخلف يكون إلى اللفظي، أقرب منه إلى المعنوي. والله أعلم.

مناقشة تعريف المعتزلة للعلّة

بعد أن ذكرنا أهم ما يناقش به تعريف المعتزلة، يبقى أن نذكر ما أورده بعض الأصوليين على التعريف:

أولاً: أنه يرد عليه ما يرد على تعريف الإمام الغزالي من أن الوصف حادث والحكم قديم، ومن المستحيل تعليل القديم بالحادث.

وقد سبق مناقشة هذا الإيراد والإجابة عنه، ويضاف هنا: أن المعتزلة لا يقولون بقدم الحكم؛ إذ ليس عندهم كلام نفسي ولا خطاب قديم[1].

ثانياً: العلماء يقررون أنه يجوز أن يجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة ولو كانت العلل مؤثرة في الحكم ــ كما يقول المعتزلة ــ لما جاز ذلك في العلل الشرعية، وذلك لأن الحكم مع علّته المستقلة واجب الحصول فيستحيل وقوعه بغيرها، ومتى ما اجتمعت عليه علل يلزم أن يكون بالنسبة لواحد منها محتاجاً إليه، منقطعاً عن غيره، وبالعكس فيلزم استغناؤه عن الكل واحتياجه للكل، وهذا محال»[2].

ثالثاً: لو قلنا: إن القتل العمد العدوان: قبيح وموجب ومؤثر في وجوب القصاص، فإن هذا يعني أنا جعلنا العدم جزءاً من علّة الأمر الوجودي وهو محال، والمراد بالعدم هنا: كون القتل عدواناً، فإن العدوانية من الأوصاف العدمية، لأن معناها أنها غير مستحقة؛ لأنه لا يوصف الشيء بكونه عدواناً إلا إذا كان غير حق مشروع[3].

---

(١) نبراس العقول: ٢١٨.

(٢) نهاية الوصول: ٢/١٦٤، ونبراس العقول: ٢١٩.

(٣) المصدر السابق.

التعريف الرابع
«العلّة: الصفة الموجبة للحكم على سبيل العادة»

ذكر الإمام الزركشي[1] أن هذا التعريف هو اختيار الإمام الرازي، جاء في البحر: «انها الموجب بالعادة، واختاره الإمام فخرالدين الرازي في الرسالة البهائية في القياس... اهـ»[2].

لكني بالرجوع إلى كتابه المحصول، أستطيع القول: بأن الإمام الرازي يذهب في تعريف العلّة إلى ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول من أن العلّة هي: المعرف للحكم؛ لأنه بعد أن أبطل ما ذهب إليه بعض الأصوليين من أن العلّة هي: المؤثر أو الداعي قال: «وأما أصحابنا فإنهم يفسرونه بالمعرف».

ثم أجاب على قول المعترض من أن الحكم معرف بالنص فلا يمكن كون الوصف معرفاً له، بقوله «قلنا: ذلك الحكم الثابت ـ في محل الوفاق ـ فرد من أفراد ذلك النوع ـ من الحكم ـ ثم بعد ذلك يجوز قيام الدلالة على كون ذلك الوصف ـ معرفاً ـ لفرد آخر من أفراد ذلك النوع من الحكم، وعلى ذلك التقدير: لا يكون تعريفاً للمعرف... اهـ»[3].

وهذه المناقشة منه وذلك الرد يدل على أنه يرى تفسير العلّة بالمعرف وما في

---

(١) الزركشي: هو: محمد بن بهادر بن عبدالله بدرالدين الزركشي، ولد في مصر سنة ٧٤٥ من أصل تركي، وكان فقيهاً أصولياً محرراً، أديباً، محدثاً، وهو شافعي المذهب.
صنف في كثير من العلوم من أهم مصنفاته: البرهان في علوم القرآن، البحر المحيط في أصول الفقه، القواعد في الفروع، وخبايا الزوايا: في الفقه وهو كتاب جليل قام بتحقيقه الأخ الأستاذ عبدالقادر عبدالله العاني، ونال به درجة الماجستير.
فانظر: القسم الدراسي من هذا الكتاب، ومعجم المؤلفين: ٢٠٥/١٠، حسن المحاضرة: ٤٣٧/١، الأعلام: ٢٨٦/٦، الدرر الكامنة: ١٧/٤، النجوم الزاهرة: ١٣٤/١٢، هدية العارفين: ١٧٤/٢ ـ ١٧٥.

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي: ١٦٥/٣، وانظر: إرشاد الفحول: ٣٠٧.

(٣) المحصول: ج ٢ ق ٢: ١٧٩ ـ ١٩٠.

الرسالة البهائية ــ إن صحت نسبته إليه ــ ربما لا يعني به العلّة الشرعية التي نحن بصدد تعريفها.

التعريف الخامس
العلّة هي «الباعث على التشريع»

وهو ما ذهب إليه الآمدي وابن الحاجب[1].

وقريب منه ما ذهب إليه بعض الأصوليين من تعريفها[2]: بـ «ما شرع الحكم عنده تحصيلاً للمصلحة».

أو «التي يعلم الله صلاح المتعبدين في التعبد بالحكم لأجلها».

أو «المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها».

أو «هي المعنى الذي إذا وجد يجب به الحكم معه «وقوله» معه «احتراز عمن يقول: عقيبهُ[3] والمقصود بالمصلحة هنا: جلب منفعة أو استكمالها، أو دفع مفسدة.

---

(١) الإحكام للآمدي: ١٨٦/٣، مختصر المنتهى: ٢١٣/٢.

(٢) انظر التعريفات ومناقشاتها في: البحر المحيط: ١٦٥/٣، مسلم الثبوت: ٢٦٠/٢، الإسنوي على المنهاج: ٣٩/٣، الآيات البينات: ٣٤/٤، إزميري ٢٩٩/٢، التوضيح: ٦٣/٢، تيسير التحرير: ٣٠٢/٣، العدة: ١٧٥/١، الإبهاج: النسخة المخطوطة: ١٤٣/٢، إرشاد الفحول: ٢٠٧.

(٣) هذا التعريف: ذكره الشيخ أحمد السمرقندي نقلاً عن أبي منصور الماتريدي مرجحاً إياه على غيره من التعاريف التي ذكرها، قال في سبب ترجيحه له فإنه هو الصحيح، فإن العلّة ما يجب بها الحكم، فإن وجوب الحكم وثبوته بإيجاب الله تعالى، لكن أوجب الحكم لأجل هذا المعنى وسبب هذا المعنى... اهـ» يقول المحقق: إن «ما» في قوله «ما يجب» للنفي وليست موصولة، فكأنه يريد أن يقول: إن الحكم لا يجب بالعلّة بل بإيجاب الله تعالى، أقول: نعم فإن هذا هو ما يتفق والمعنى الذي يشير إليه التعريف.

انظر: ميزان الأصول، للسمرقندي، بتحقيق أستاذنا الشيخ الدكتور عبدالملك السعدي: ٨٦٢ ــ ٨٦٣.

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن مبنى هذه التعريفات هو: ان الأحكام الشرعية معلّلة بمصالح العباد، بمعنى: أن الشارع إنما حكم بها على ما اقتضته مصالح العباد، فمثلاً: القتل العمد العدوان باعث للشارع على شرع القصاص الذي فيه حياة الناس، كما أن الإكرام في قول القائل: جئت لأكرمك باعث على المجيء، وقد زاد بعضهم على التعريف: «لا على سبيل الإيجاب».

أقول: وهذه زيادة معقولة، بل ضرورية، وذلك للخروج من خلاف المعتزلة القائلين بوجوب فعل الأصلح على الله تعالى وهو خلاف مذهب أهل الحق، أما عن تفسير الباعث والمراد به عند أهل التعريف والمذهب الحق في تعليل أحكام الله بمصالح العباد فسيأتي مزيد تفصيل في هذا الموضوع قريباً إن شاء الله تعالى.

التعريف السادس
«العلّة: هي الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها»

وهو منقول عن الإمام مالك[1] وفقهاء المذهب[2].

أقول: وهو تعريف يحتاج إلى توضيح معنى تعلق الحكم الشرعي بتلك الصفة، فقد يكون وجودياً أو عدمياً، وقد يكون وجوبياً أو عن طريق الجواز.

---

(١) الإمام مالك: هو: الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميدي أبو عبدالله، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنّة، وإليه تنسب المالكية.
من أشهر مصنفاته: الموطأ الذي طلبه منه أبو جعفر المنصور، ولد بالمدينة المنورة: سنة ٩٣هـ وتوفي فيها سنة ١٧٩هـ.
انظر: الأعلام: ١٢٨/٦، شذرات الذهب: ٢٨٩/١. حلية الأولياء: ٣١٦/٦، تهذيب التهذيب: ٥/١٠، الفتح المبين: ١١٢/١ ــ ١١٩.

(٢) انظر: الإشارة في أصول الفقه للباجي: مخطوط: ٢٢.

التعريف السابع
تعريف الإمام الشاطبي للعلّة

نهج الإمام الشاطبي في تعريف العلّة منهجاً لم يقل به ـ فيما أعلم ـ غيره من الأصوليين، فقد عرف العلّة بأنها: «الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، أو المفاسد التي تعلقت بها النواهي»[1].

ومعنى تعلق الأوامر أو الإباحة وغيرهما بالمصالح: أنها شرعت عندها، وقد صرح الشاطبي بأن العلّة: هي المصلحة نفسها أو المفسدة، لا مظنتها، سواء كانت تلك المصلحة ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة، أما المظنة فهي التي جعلها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا عند الكلام عن السبب.

ويؤخذ على هذا التعريف: بأن الظاهر منه أنه يقصر العلّة على ما تعلق به حكم تكليفي مع أن العلّة ينبغي أن تعرف بما هو أعم، لتشمل الحكم الوضعي أيضاً، وأمثلة ذلك في الحكم الوضعي أكثر من أن تحصى، فمثلاً: شرعت العقود، لدفع حاجة المتعاقدين، وهذه حكمة ذلك وقد تعلق بها انتقال الملك، وهي من خطاب الوضع.

* * *

التعريف الثامن
تعريف العلّة عند ابن حزم

يرى ابن حزم أن العلّة هي: «اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً».

وذكر أن العلّة لا تفارق المعلول، ومثل لذلك: بالنار التي هي علّة للإحراق، والثلج علّة للتبريد، وقرر أنه لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، بل لا يوجد أحدهما قبل الثاني ولا بعده أصلاً.

---

(١) الموافقات للشاطبي: ١/٢٦٥.

أقول: وتفسير العلّة بما ذهب إليه ابن حزم تفسير للعلّة العقلية، والذي يبدو أنه لا يفرق بين العلّة العقلية والعلّة الشرعية، ولذا نراه لا يرتضي القول بتعليل الأحكام، بل ويشن حملة كبيرة على من يقول بذلك، وما ورد مما ظاهره التعليل في النصوص الشرعية سماه ــ السبب ــ[1].

وسيأتي مزيد قول وبيان لهذا عند الكلام عن تمييز السبب عن العلّة.

* * *

الموازنة، والاختيار

من خلال ما تقدم من تعريفات للعلّة، نجد أن أهل الحق أجهدوا أنفسهم للوصول إلى تعريف صحيح لها، يفي بالغرض، ويجنبهم الزلل والشبهات، ومن هنا اختلفت عباراتهم بها.

أما المعتزلة: فقد رأينا أنهم لم يترددوا في تعريفها بالمؤثر، وعنوا بالمؤثر الأمر الباعث أو الدافع لله تعالى على إيجاب الحكم، كما وجدناهم لا يفرقون بين العلل العقلية والشرعية، فكما أن العلل العقلية مؤثرة بذاتها في الحكم عندهم، فإن العلل الشرعية كذلك، فالنار مثلاً علّة مؤثرة بذاتها في الإحراق وهذه علّة عقلية وكذلك القتل العمد بغير حق علّة موجبة للقصاص عقلاً وهذه علّة شرعية، ومبنى ما ذهبوا إليه هو أصلهم في تعليل أفعال الله بالأغراض والمصالح، وإيجابهم فعل الأصلح على الله تعالى، وقد سبق بيان هذا المذهب ورأى العلماء في تفسير التأثير العقلي، وما قصد المعتزلة بذلك.

والتعريفات المتقدمة للعلّة: لا يخلو ــ كما رأينا ــ واحد منها من إيرادات قد لا تجعله صالحاً للتعريف به، ما لم تقم الحجة المبطلة لذلك الإيراد.

والتعريفات المذكورة وإن كان معظمها يرجع الخلاف فيها إلى اللفظ بعد النظر والتدقيق إلا أننا نجد أقربها إلى واقعية العلّة ووظيفتها ــ رغم ما عليه من

---

(١) يراجع في تفصيل مذهب ابن حزم كتابه: الإحكام: ٨/١١١٠ ــ ١١٢٨.

مآخذ ــ هو التعريف الخامس القائل بأن العلّة «ما شرع عنده الحكم تحصيلاً للمصلحة» أو هي «الباعث على التشريع» أو ما شابه ذلك.

لكن الإشكال يبقى قائمًا في أمرين: أولهما: انه يظهر من هذه التعريفات أنها مبنية على أن أحكام الله تعالى معلّلة بمصالح العباد وهذا ما صرح به كثير ممن عرفوا العلّة بها وألمح إليه البعض الآخر، وظاهر هذا أنه لا يتفق ومذهب أهل السنّة والجماعة في تنزيه الله تعالى عن الأغراض في الأفعال والأحكام.

ثانيهما: أن تعبيرهم بالباعث على الحكم يقتضي هو الآخر، إثبات الدافع والمحرك لأحكام الله، وهذا مما ينزه أصحاب هذا القول رب العزة سبحانه وتعالى منه، ولاستجلاء الأمر يحسن أن نقف على ملخص ما قيل في تعليل أحكام الله، ثم الوقوف على مرادهم «بالباعث».

تعليل أحكام الله

تتلخص مذاهب العلماء في تعليل أحكام الله تعالى في ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ما يراه المعتزلة من أن أفعال الله تعالى وأحكامه معلّلة بالأغراض الدافعة له على الفعل أو الحكم بما يتفق ومصالح العباد، وذلك بناء على قولهم بوجوب فعل الأصلح عليه سبحانه وتعالى، وهذا المذهب مردود بالأدلة القاطعة والتي لا مجال لسردها هنا[1].

المذهب الثاني: ويتلخص في أن أحكام الله تعالى مبنية على مصالح العباد، سواء منها ما كان دنيوياً أو أخروياً، والقائلون بهذا هم الفقهاء والأصوليون.

المذهب الثالث: ويرى أصحابه أن أحكام الله غير معلّلة بالمصالح والحكم، وقالوا: إن القول بهذا يستلزم استكمال الشارع في ذاته وهو محال عليه

---

(١) انظر عن ذلك: غاية المرام: ٢٢٤ وما بعدها، شرح الأصول الخمسة: ٣٠١، وما بعدها، لباب العقول: في الرد على الفلاسفة في علم الأصول: للمكلاتي: ٣٠٢ وما بعدها، الإرشاد: للجويني: ٢٦٨ وما بعدها.

تعالى، وإليه ذهب أكثر المتكلمين، وهذا ما سنتناوله بالبحث والمناقشة عند تفسير معنى «الباعث» وما يقصد به عند العلماء.

معنى الباعث

رأي المتكلمين:

منع أكثر المتكلمين، وبعض الأصوليين ممن كان على طريقتهم تفسير العلّة «بالباعث» وفسروا ذلك: بأنه ما يكون باعثاً للشارع على شرع الحكم، واستدلوا لما ذهبوا إليه بالآتي:

أولاً: إن القول بالباعث يلزم عليه استكمال ذاته بما لم يكن حاصلاً قبل ذلك الفعل.

توضيحه: انا إذا قلنا: إن الله خلق كذا لمصلحة كذا، فمعنى هذا: أن حصول ذلك الفعل لا بد وأن يكون لغرض يعود إليه، وأن حصول ذلك الغرض أولى من عدم حصوله بالنسبة له، إذ لو لم يكن كذلك فإنه لا يصح أن يقال له غرض بالضرورة، وإذا كان حصوله أولى من عدم حصوله، وأن تلك الأولوية متوقفة على حصول ذلك الفعل المعلّل بتلك المصلحة، فإنه بالضرورة تكون الأولوية متوقفة على الغير، فيكون ممكناً غير واجب، لأنه من المسلم أن كل ما يتوقف على الغير، يكون ممكناً غير واجب، لأنه من المسلم أن كل ما يتوقف على الغير فهو ممكن، وحينئذٍ فإن الحكم بكماله تعالى متوقف على حصول ذلك الغير فيكون ممكن الوجود غير واجب لذاته، وهذا خلاف ما عليه أهل الحق، فهو محال عليه تعالى.

ثانياً: ومما يتصل بما تقدم ما علم بالضرورة بعد الاستقراء، أنه لا معنى للغرض أو المصلحة، إلا حصول اللذة أو دفع الألم، أو ما يكون وسيلة إليهما ولما كان كل ذلك ممتنعاً بالنسبة إليه تعالى، فإنه يستحيل أيضاً أن تكون عليته تعالى لشيء لغرض تحصيل لذة أو دفع ألم عنه تعالى؛ والسبب في ذلك واضح: لأنه تعالى ـ لو جازت له ـ فإنه قادر على تحصيلهما ابتداء من غير واسطة، وحينئذٍ فإن فاعليته تعالى لشيء يستحيل أن تكون لدفع الألم أو جلب اللذة لأمرين:

أولهما: أنه لا فائدة في توسيط ما لا يتوقف الفعل عليه في تحصيله؛ لأنه عبث، والعبث عليه تعالى محال.

ثانيهما: لا معنى لتسمية الواسطة واسطة على هذا، لأنه لا معنى للواسطة إلا أن حصول الشيء لا يكون إلا عن طريقها، وإذا كان الله تعالى قادراً على تحصيل ذلك الغرض ابتداء كما هو قادر على تحصيله بواسطة، لم تكن تلك الواسطة واسطة[1].

ويلاحظ من رأي المتكلمين أن ما ترتب على أفعال الله من حكم وفوائد، ما هي إلا غايات ومنافع راجعة إلى الخلق، لا تسمى غرضاً ولا علّة لفعله تعالى.

قال ابن الأهدل: «وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبة، والآيات والأحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظاهرها فقد غفل عما تشهد به الأنظار الصحيحة والأفكار الدقيقة.. إلخ»[2].

رأي الفقهاء:

أما الفقهاء وبعض الأصوليين، فإنهم لا يرون بأساً في تعريف العلة بالباعث، واختلفت كلمتهم في معناه، فالفقهاء يرون أن معنى الباعث في العلّة، أن تكون باعثة للمكلف على الامتثال، لا بمعنى أنها باعثة للشارع على الحكم ـ كما يراه المتكلمون ـ حتى يقع المحذور من القول بتعليل أفعال الله وأحكامه، والأصوليون: فسروا الباعث بأنه: المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه للحكم، والمراد من الحكمة: المصلحة، من جلب منفعة أو دفع ضرر عن العباد، والقائلون بهذا لم يروا بأساً في القول بأن أحكام الله مبنية على مصالح العباد، لكن لا على سبيل الإيجاب، ومن هنا زاد بعضهم على

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ١٦٤/٢، مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت: ٢٦١/٢، الإبهاج: المخطوط: ١٤٣/٢.

(٢) غاية السول على ذريعة الوصول: لابن الأهدل: مخطوط: ٢٢٣.

التعريف المذكور قوله: «لا على سبيل الإيجاب»، بل إن بعضهم شدد النكير على من ذهب إلى أن أفعال الله تعالى غير معلّلة على وجه الإطلاق.

يقول القاضي صدر الشريعة[1]: «وما أبعد عن الحق قول من قال أنها غير معلّلة بها، بأن بعثة الأنبياء ــ عليهم الصلاة والسلام ــ لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات؛ لتصديقهم، فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة، وقوله تعالى: ﴿وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا لِيعبدُون﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿وما أُمِروا إلا لِيعبُدوا اللّـهَ﴾[3] وأمثال ذلك كثيرة في القرآن، ودالة على ما قلنا، وأيضاً لو لم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث»[4].

ثم استطرد في الرد على أدلة المنكرين وقولهم يلزم الاستكمال وغير ذلك مما سبقت الإشارة إليه.

وقد علق التفتازاني على قوله: «من أنكر التعليل فقد أنكر النبوة» بما حاصله: أنه من الواضح أن تعليل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام باهتداء الخلق، من الأمور اللازمة لها، وكذا تعليل إظهار المعجزة على يد النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ بتصديق الخلق، وإذا أنكر اللازم أنكر الملزوم، وذلك لأن بانتفاء اللازم ينتفي الملزوم[5].

---

(١) صدر الشريعة: هو عبيدالله بن مسعود بن تاج الشريعة، البخاري الملقب بصدر الشريعة، الأصغر، حنفي المذهب، عالم محقق، وحبر مدقق له تصانيف في الأصول وغيره، من أشهر مصنفاته: شرح كتاب الوقاية، والتنقيح في أصول الفقه وشرحه المسمى بالتوضيح، توفي سنة ٧٤٧هـ.

انظر عنه: الفوائد البهية: ١٠٩، تاج التراجم: لابن قطلوبغا: ٤٠، الفتح المبين: ١٥٥/٢.

(٢) آية: ٥٦ من سورة الذاريات.

(٣) من الآية: ٥ من سورة البينة.

(٤) التوضيح: ٦٣/٢.

(٥) التلويح: ٦٣/٢.

مثال لما تقدم:

إن الشارع حكم بالقصاص على من قتل عادياً متعمداً، فعلى مذهب من يرى أن العلّة باعثة للمكلف على الامتثال، يقولون: إن العلة في ذلك حفظ النفوس، ولا شك أنه أمر باعث على القصاص المحكوم عليه من قبل الشارع والذي هو من فعل المكلف، وعلى هذا التفسير يكون حكم الشرع لا باعث عليه بالنسبة لله تعالى؛ لأنه تعالى قادر على أن يحفظ النفوس من غير قصاص، وإنما تعلق أمره تعالى بحفظ النفوس، وهو مقصود في نفسه بالقصاص الذي هو طريق إليه، ومن هنا قالوا: إن المكلف إذا فعل ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى به وترصلاً لحفظ النفوس كان له أجران، أجر على القصاص، وأجر على حفظ النفوس، وكلاهما مأمور به من الله تعالى.

يقول الإمام السبكي: «إن كل حكم معقول المعنى: فللشارع فيه مقصودان: أحدهما: ذلك المعنى، والثاني: الفعل الذي هو طريق إليه، وأمر المكلف أن يفعل ذلك الفعل قاصداً به ذلك المعنى، فالمعنى باعث له لا للشارع.. اهـ»[1].

أقول: إن حفظ النفوس حكمة وليس بعلة وإنما ينطبق ما ذكرنا على القول بجواز التعليل بها. وعلى المذهب الثاني، يكون القتل العمد العدوان علّة القصاص، وهو مشتمل على مصلحة مقصودة للشارع فيها جلب مصلحة هي حفظ النفوس[2].

موقفهم من لزوم الاستكمال:

وقد أجاب أصحاب هذا الرأي على ما احتج به المتكلمون لما ذهبوا إليه من لزوم الاستكمال بالنسبة له تعالى: بأنّ حصول الغرض ولا حصوله مستويان بالنسبة له تعالى، والأولوية في الحصول وعدمه إنما تكون بالنسبة للمكلفين، فيفعله تعالى لغرضهم لا لغرضه.

---

(١) الإبهاج: المخطوط: ١٤٣/٢.

(٢) البحر المحيط: ١٧٢/٣ ـ ١٧٦.

أجاب المانعون على هذا: بأن فعل الله تعالى لتحصيل غرضهم، إن كان أولى من عدم الفعل فإن معنى هذا أن كمال قدرته تعالى متوقف على ذلك الفعل، وهو كما قلنا محال، وإن لم يكن فعله أولى من لا فعله، فإما أن يكون لتحصيل غرض آخر لهم فالكلام فيه كالكلام في الأول ولزم عليه التسلسل وهو ممتنع باتفاق العقلاء، وإما أن يكون ليس لغرض لهم وليس فيه أولوية فإنه على هذا لا يسمى غرضاً.

أجاب المثبتون: أنه يجوز أن يفعل شيئاً مع استواء الحصول واللا حصول للغير بالنسبة له تعالى؛ لكونه جواداً لذاته، مريداً للخير الممكن لذاته، فيفعله مع تساوي الطرفين بالنسبة إليه.

قال العبادي: «والحاصل أن من فعل فعلاً، لمصلحة ترجع إليه لا يسمى جواداً مطلقاً بل هو معتاض، وأما من فعل فعلاً يرجع إلى الغير منه مصلحة، ولا يرجع إليه منه مصلحة فهو الجواد المطلق لذاته.. اهـ»[1].

ومعنى هذا: رعايته وحكمة تعالى على وفقها فرع كماله تعالى، وأن من صفاته تعالى أن يكون حكيماً، فلا بد لأفعاله وأحكامه من غايات تترتب على تلك الصفة، فكونه تعالى جواداً محضاً كريماً رحماناً رحيماً اقتضى كل ذلك مراعاة مصلحة مخلوقاته؛ اختياراً منه لا إجباراً عليه تعالى، فالأحكام المتعلقة بالمصالح فرع حكمته وجوده ورحمته لا يلزم الاستكمال بها[2].

ومما لا مهرب منه أن كثيراً من آيات الله تعالى والتي اشتملت على أحكام تشريعية وردت مشتملة على التعليل.

ومنها قوله تعالى: ﴿يا أيها الذينَ آمنوا كُتِبَ عليكُم الصِّيامُ كما كُتِبَ على الذينَ مِنْ قَبْلِكُم لعلَّكم تَتَّقُون﴾[3].

---

(١) الآيات المبينات: ٣٥/٤.

(٢) انظر: فواتح الرحموت: ٢٦١/٢، إزميري: ٣٠٢/٢، تيسير التحرير: ٣٠٤/٣، التوضيح: ٦٣/٢، نشر البنود: ١٣٠/٢.

(٣) الآية: ١٨٣ من سورة البقرة.

وقوله تعالى: ﴿لِيشْهَدُوا منافعَ لَهم﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿ولكُم في القصاصِ حياةٌ يا أولي الألبابِ لعلَّكم تَتَّقون﴾[2]، وقولـه تعالى: ﴿كـي لا يكونَ دُولَةً بينَ الأغنياءِ مِنْكُم﴾[3] وغير ذلك كثير جداً.

وبمثل ذلك جاءت السنة المطهرة: ومنها قوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّما جُعِلَ الاستئذانُ من أَجلِ البَصر»[4]. وقوله: «إنما نَهيتُكم عن لُحوم الأَضاحي لأجلِ الدَّافَةِ»[5].

وكل ذلك يشير إلى اشتمال الأحكام على مصالح تعود إلى العباد، وأنها من كمال حكمته تعالى ورحمته بعباده، كما تشير في الجملة إلى تعليل أحكامه تعالى، مما لا يدع مجالاً للتخلي عن القول بذلك ما دام ذلك ضمن التصور الصحيح لمعنى المصلحة عند أهل الحق.

وبعد:

فإنه بالرجوع إلى ما ذكرنا من تعريفات للعلّة ومناقشاتها، وبالنظر الدقيق إلى مذهب أهل الحق من أن أفعال الله تعالى وأحكامه غير معلّلة بغرض يعود

---

(١) من الآية: ٢٨ من سورة الحج.

(٢) الآية: ١٧٩ من سورة البقرة.

(٣) من الآية: ٧ من سورة الحشر.

(٤) الحديث رواه مسلم: ونصه: «أن رجلاً اطلع من حجر في باب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومع رسول الله صلى الله عليه وسلم مدري يرجل به رأسه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لو أعلم أنك تنظر طعنت به في عينك، إنما جعل الله الأذن من أجل البصر.. اهـ» مسلم بشرح الإمام النووي: ١٧/١٣٧، باب تحريم النظر في بيت الغير: والمدري: حديدة يسوى بها الشعر أو المشط.

وانظر عنه البخاري: بشرح عمدة القارىء: للعيني: ١٨/٢٩٤، باب الاستئذان، مسند الإمام أحمد: ٥/٣٣٥.

(٥) الحديث رواه الإمام مسلم في باب النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، ونسخه: مسلم بشرح النووي: ١/١٣١، وقريب منه ما رواه ابن ماجه: ٢/١٠٥٥، باب إدخار لحوم الأضاحي.

إليه، إنما شرع الأحكام لمنفعة العباد جلباً للمصلحة أو درءاً للمفسدة وبملاحظة أن التعريف ما هو إلا قول شارح للمعرف نجد ـ كما قلنا ـ أن أقرب التعريفات للعلّة هو التعريف الذي يشرح العلّة بما تتحقق عنده المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم، نستطيع حصر الخلاف بالآتي:

أولاً: الخلاف بين من يقول: أن العلّة مؤثرة بذاتها في الأحكام ـ كما هو منسوب للمعتزلة ـ وبين من عرّفها بغير ذلك، لا شك أنه خلاف حقيقي.

ثانياً: رأينا أهل الحق يرجع تعريفهم لها إلى ألفاظ ثلاثة:

(أ) المعرف للحكم وعليه الجمهور.

(ب) المؤثر أو الموجب، للأحكام بجعل الله تعالى، وعليه الغزالي.

(ج) الباعث على الحكم، وعليه ابن الحاجب.

والواقع أن الخلاف بين الأقوال الثلاثة يكاد يكون لفظياً.

فمن فسرها بالمعرف: نظر إلى أن الحكم يضاف إليها فيقال: وجب القصاص للقتل ووجب الحد للسرقة.

ومن فسرها بالموجب أو المؤثر بجعل الله تعالى: فإنه يرى أن العلّة تستلزم الحكم استلزاماً عادياً بجعل الله تعالى، بمعنى: أن كلاً من الوصف والحكم من الله، وقد أجرى العادة بأنه متى ما وجد السبب وجد المسبَبُ.

ومن فسرها بالباعث على الحكم: يرى أنها لا بد وأن تكون مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع.

وواضح أنه لا تنافي بين الأمور الثلاثة، فكل يذهب إلى تفسيرها من وجهة نظر معينة، وعليه وجمعاً بين كل هذه الأمور أرى تعريفها بالآتي:

«إنها: ما ظهر وانضبط مما جعله الشارع موجباً للحكم ومعرفاً له».

وإنما قلنا: «ما» ولم نقل: «الوصف»، ليدخل في ذلك ما لم يكن وصفاً

مشتقاً كالاسم المجرد على من يقول بالتعليل به فإنه وإن لوحظت فيه عند التعليل الوصفية إلا أنه لا يعد وصفاً في الحقيقة.

وقلنا: «ظهر» ليخرج ما خفي من الأوصاف فإنه لا يصح التعليل به.

وقلنا: «وانضبط» ليخرج ما كان غير منضبط من الأوصاف كالحكمة غير المنضبطة، ولتدخل الحكمة المنضبطة فإنه يجوز التعليل بها على الراجح وسيأتي ذلك قريباً إن شاء الله.

وقلنا: «جعله الشارع موجباً للحكم» للإشارة إلى أن الإيجاب للشارع لا للعلّة بذاتها.

وقلنا: «معرفاً» ليخرج الشرط، لأنه قد يوجد بدون مشروطه فلا يكون معرفاً.

وقلنا: «له» أي للحكم، ليخرج المانع فإنه معرف لنقيض الحكم.

والله أعلم.

□ □ □

الفصل الثاني
في
الفرق بين العلّة وبين ما هو قريب منها

ويشتمل على:

تمهيد.
المبحث الأول: في: الحكمة.
المبحث الثاني: في: السبب.
المبحث الثالث: في: العلامة.
المبحث الرابع: في:الشرط.

* * *

تمهيـــد

بعد أن فرغنا من تعريف العلّة، ووقفنا على آراء الأصوليين ومذاهبهم في ذلك، وحاولنا التوصل إلى تعريف اعتبرناه أرجح ما فيها، نجد بعض الأمور تبدو وكأنها متقاربة من العلّة، أو ربما كانت متقاربة لها فعلاً، فكان من المناسب أن نتحدث عنها، وعن مدى اتفاقها أو اختلافها مع العلّة، من حيث جواز التعليل بها وعدم جوازه، وهذا يجرنا إلى الوقوف على المراد من كل هذه الأمور، وبيان أقسامها.

وينحصر بحثنا في أمور أربعة، سنعقد لكل واحد منها بحثاً مستقلاً، وهي كل من:

الحكمة، والسبب، والعلامة، والشرط.

فنقول وبالله التوفيق.

المبحث الأول
في
الحكمـــة

ويشتمل على: خمسة مطالب، وخاتمة:

المطلب الأول: تعريف الحكمة، لغة، واصطلاحاً.

المطلب الثاني: الفرق بين العلّة والحكمة.

المطلب الثالث: التعليل بالحكمة، وفيه:

القول الأول ـ وأدلته.

القول الثاني ـ وأدلته.

القول الثالث ـ وأدلته.

الاختيار.

المطلب الرابع: ورود التعليل بالحكمة في الكتاب والسنة.

المطلب الخامس: تعليل الفقهاء بالحكمة.

خاتمة: تأويل موقف بعض الأصوليين.

* * *

المطلب الأول
في
تعريف الحكمة: لغة، واصطلاحاً

الحكمة لغة: عبارة عن: معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم، وعرفها بعضهم: بأنها العلم الذي يمنع ما يقبح إلى ما يحسن، وتأتي أيضاً بمعنى: الإتقان، والإحكام، ومن هنا سمي العالم حكيمًا؛ لأنه صاحب حكمة متقن للأمور[1]، ومن أقرب التعريفات اللغوية إلى معناها الاصطلاحي قولهم: أنها

(١) انظر: اللسان: ٩٥١/٢، مادة حكم، الصحاح: ١٩٠١/٥.

ما تعلقت به عاقبة حميدة وهي بخلاف السفه(١).

الحكمة اصطلاحاً:

أطلق الأصوليون الحكمة على أمرين:

فالجمهور يطلقها على ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها، وبعض الأصوليين يرى أنها: الأمر المناسب نفسه، وعليه فإن المصلحة أو المفسدة أنفسهما يطلق عليهما هذا اللفظ عندهم»(٢).

مثال ذلك: إذا قلنا شرع قصر الصلاة لدفع المشقة عن المسافر، فعلى ما ذهب إليه الجمهور يكون دفع المشقة هو الحكمة، وعلى ما ذهب إليه الآخرون: تكون المشقة نفسها.

وإذا قلنا حرم الزنا دفعاً لاختلاط الأنساب، فإن دفع الاختلاط هو الحكمة على الأول؛ لأنه هو المترتب على التشريع، أما على الثاني فإن الاختلاط نفسه هو الحكمة لأنه هو المصلحة المناسبة لشرعية الحكم وهو الحد.

المطلب الثاني
في
الفرق بين العلة، والحكمة

من خلال ما تبين لنا من مراد الأصوليين من كل من: العلّة، والحكمة، نستطيع تمييز بعضهما عن بعض.

---

(١) انظر: اللامشي: مخطوط: ٣٧.

(٢) انظر: حاشية البناني: ٢/٢٣٦، نشر البنود: ١/١٣٣، غاية الوصول شرح لب الأصول: زكريا الأنصاري: ١١٤، غاية السول: مخطوط: ٢٢٤، الوجيز: للدكتور عبدالكريم زيدان: ١٦٨، أصول الفقه: لأبي زهرة: ٢٢٩، تعليل الأحكام: ١٣٦، قانون الفكر الإسلامي للدكتور محمد عبدالمنعم القيعي: ٢٠٥، الأصول العامة للفقه المقارن للحكيم: ٣١٠.

فعلة الحكم: هي الوصف الذي جعله الشارع مناطاً لثبوت الحكم، حيث ربط الشارع به الحكم وجوداً وعدماً، بناء على أنه مظنة لتحقيق المصلحة المقصودة للشارع من شرع الحكم.

أما الحكمة: فهي المصلحة نفسها؛ ولذلك فإنها قد تتفاوت درجاتها في الوضوح والانضباط، وقد تخفى فلا تكون معلومة للعباد أصلاً، ومن هنا جاء الخلاف في صحة التعليل بها من عدمه، وسيأتي مزيد تفصيل في هذا قريباً إن شاء الله تعالى.

مثال ذلك: أجاز الشارع للمسافر قصر الصلاة الرباعية، وقد انيط القصر بالسفر الذي هو الوصف الظاهر المنضبط، والذي هو مظنة المشقة، فهو العلّة.

والمشقة: هي المصلحة التي قصدها الشارع، فهي الحكمة، كما أجاز الشارع ــ مثلاً ــ للشريك أن يتشفع في مال شريكه، والوصف المنضبط في ذلك الشركة فهي علة الحكم، أما الوصف غير المنضبط والذي قصده الشارع في التشريع، فإنه دفع الضرر عن الشريك القديم من الشريك الجديد، وهذا هو حكمة التشريع.

المطلب الثالث
في
التعليل بالحكمة

مما لا شك فيه أن جواز التعليل بالحكمة من عدمه هو أهم ما يبحث فيها، وقد طال الجدل في التعليل بها وكثر الخلاف، ويمكن أن نقول: أن أقوال الأصوليين في التعليل بالحكمة تنحصر في ثلاثة: هي: المنع من التعليل بها مطلقاً، والجواز مطلقاً، والتفصيل، ومن المناسب أن نتناول الأقوال الثلاثة بشيء من التفصيل فنقول:

القول الأول: المنع من التعليل بالحكمة مطلقاً:

ووجه الإطلاق: أنها لا يجوز التعليل بها، سواء كانت ظاهرة أو خفية، منضبطة أو غير منضبطة، وهذا ما ذهب إليه بعض الأصوليين، ونسبه الآمدي لأكثرهم(١).

واستدلوا لما ذهبوا إليه بأدلة:

الدليل الأول:

لو جاز التعليل بالحكمة مطلقاً لما جاز التعليل بالوصف.

بيان ذلك: أن العلة لما كانت الوصف الذي جعله الشارع موجباً للأحكام، وأنها لا بد لها لصحة التعليل بها من اشتمالها على مصلحة هي في الأصل سبب لشرع الحكم، وأن الوصف عبارة عن المظنة التي يمكن أن تتحقق تلك المصلحة فيه، فإن هذا يعني: أن الحكمة ـ التي هي تلك المصلحة ـ أصل، وذلك الوصف الذي هو مظنة حصولها فرع، وبالتالي فإن كل حكم لا بد وأن يكون مشتملاً لتلك الحكمة، التي هي نفع للعباد، ومصلحة لهم، تفضلاً منه تعالى على رأي أهل الحق، ووجوباً عليه عند غيرهم، وعليه فإنه لا يصح التعليل بالوصف مع أن الحكمة متوفرة، ضرورة أنه لا يعدل من الأصل إلى الفرع إلا لضرورة، وهذا مخالف للواقع باستقراء ما عليه جمهور الأصوليين من التعليل بالوصف مع ظهور العلّة، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإن كل ما يقدح في التعليل بالحكمة يقدح في التعليل بالوصف ولا عكس؛ لأن القادح في الأصل قادح في الفرع ولا عكس، ومن ذلك: أن التعليل بالوصف مع إمكان التعليل بالحكمة فيه تكثير لاحتمال الغلط، ولا حاجة لنا به، ومنه: أن التعليل بالحكمة فيه زيادة مشقة وحرج على المكلف؛ لكونه مكلفاً بالبحث عنه والنظر فيه، وهذا ما يتنافى وحكمة الشارع والنصوص الواردة في نفي الحرج والمشقة، ولما كان كل ذلك قادحاً في التعليل

---

(١) الإحكام للآمدي: ١٨٦/٣، نهاية الوصول: ٢١٥/٢، إرشاد الفحول: ٢٠٧، شرح تنقيح الفصول: ٤٠٦.

بالحكمة، فإنه بالضرورة يكون قادحاً في التعليل بالوصف، بينما وجدنا التعليل بالوصف مما أجمع عليه القائسون، فدل هذا على تعذر التعليل بالحكمة بجميع أحوالها[1].

مناقشة الدليل:

ناقش بعضهم هذا الدليل بأنه: بعد التسليم بأن التعليل بالحكمة راجح على التعليل بالوصف من الجهة التي ذكرها، لكن يمكن القول: بأن التعليل بالوصف قد يكون راجحاً على التعليل بها من جهة أخرى، وهي: أن سهولة الاطلاع عليه وصعوبة الاطلاع عليها، بل ربما تعذر الاطلاع عليها، تؤهله لأن يكون راجحاً عليها، فلما كان كل واحد منهما راجحاً من جهة مرجوحاً من جهة أخرى، فإنه حصل الاستواء الذي يجعل كلاً منهما صالحاً للتعليل به على حد سواء[2].

الدليل الثاني:

واستدلوا أيضاً: بأنه لو جاز التعليل بالحكمة، للزم تخلف الحكم عن علته، وهو خلاف الأصل[3].

توضيح ذلك:

إن حرمة النكاح بسبب الرضاع، علّته: الرضاع، وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي أناط الشارع به الحكم، وحكمته: الجزئية، بمعنى: أن جزء المرأة المرضعة صار جزءاً للرضيع؛ لأن لبنها جزؤها، وقد صار لحمًا للرضيع، فهو يشبه ما كان منها جزءاً كجنينها، وبما أن ولد الصلب حرام فكذلك ولد الرضاع، وهذا يفسر قوله عليه الصلاة والسلام: «الرضاع لُحمة كلُحمة

---

(١) انظر: المصادر السابقة، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٩١ ـ ٣٩٢.

(٢) انظر: دراسات في أصول الفقه للدكتور عبدالفتاح الحسيني الشيخ: ٢٣٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٩٥، تعليقات الشيخ بخيت على الإسنوي: ٤/٢٦٣.

(٣) شرح تنقيح الفصول: ٤٠٦.

النسب»[1] حيث أنه يشير إلى الجزئية المذكورة، فإذا كانت الجزئية هي الحكمة في التحريم، وقلنا بإناطة الحكم بها، فإنه لو أكل رضيع قطعة من لحم امرأة، أو نقل له دم منها، أو ما شابه ذلك مما يحقق الجزئية، فإنه لا بد من القول بثبوت حرمة النكاح منها بالنسبة لذلك الرضيع، شأنه في ذلك شأن مرضعته لا فرق، وهذا مما لم يقل به أحد، وعليه فقد تخلف الحكم عن حكمته المعلل بها، فكان نقضاً.

مثال آخر:

حرمة الزنا ووجوب الحد على الزاني، إما أن يعلّل بالوصف المنضبط له وهو الزنى، وإما أن يعلّل بحكمته وهو اختلاط الأنساب، ولو قلنا بالثاني للزم التخلف في بعض الصور، فلو أخذ إنسان صبياناً صغاراً إلى حيث لم يرهم آباؤهم وفرقهم حتى صاروا رجالاً لم يَسْتَطِعْ آباؤهم التعرف عليهم، فقد تحققت الحكمة وهي اختلاط الأنساب، فينبغي القول بوجوب الحد على آخذهم، وهذا لم يقل به أحد من الفقهاء، وبالتالي فقد تخلف الحكم عن علته وهو نقض مبطل للتعليل[2].

أقول في الجواب على هذا:

إن تخلف الحكم عن العلة، وهو ما أطلق عليه الأصوليون ـ النقض ـ موضع خلاف في أنه مفسد للعلّة أو غير مفسد، وعلى فرض القول بكونه مفسداً فإنه مفسد للتعليل في المثال الذي يدور عليه الخلاف، لا في أصل التعليل بالحكمة الذي نحن بصدد بحثه على وجه العموم، ولو قلنا: بأن تخلف الحكم في بعض الصور مفسد للتعليل بها مطلقاً للزم القول بذلك بالنسبة للوصف

---

(1) هذا الحديث استشهد به القرافي للإشارة إلى الجزئية في الرضاع ضمن أدلة المانعين مطلقاً، ولم أجد هذا الحديث ـ بهذا النص ـ في الصحاح، والذي وجدته «الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب» أخرجه الدارمي في باب بيع الولاء وهبته، فانظره في الجزء الثاني: ٢٨٧.

(2) انظر: شرح تنقيح الفصول: ٤٠٧ وما بعدها.

أيضاً، فيمتنع التعليل به هو الآخر، لأنا وجدنا بعض الصور تخلف الحكم فيها عن الوصف المنضبط، فهل هذا يعني أن التعليل به فاسد على وجه الإطلاق لهذا السبب؟ هذا مما لم يقل به أحد بل ولا يتفق مع الواقع.

الدليل الثالث:

الشأن في الحكمة الخفاء، وعدم الانضباط، فهي مختلفة باختلاف الصور، والأشخاص، والأزمان، والأحوال، فمثلاً: الحاجة التي هي حكمة لمشروعية العقود أمر خفي، لا ندري عند وقوع العقد إن كان قد صدر عن حاجة أم لا، والمشقة التي هي حكمة مشروعية التخفيف في السفر تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال، فالراكب على الدابة يجد من المشقة ما لا يجده راكب الواسطة الحديثة، وحتى الواسطة الحديثة تتفاوت هي الأخرى في حصول المشقة فيها بعضها عن الأخرى، والمسافر في الصيف وتحت وهج الشمس مشقته تختلف بكثير عن المسافر أيام الربيع، فلو قلنا بالتعليل بها لما أمكن معرفة مناط الحكم إلا بالبحث الشديد، والنظر الدقيق، والكلفة خلاف حكمة التخفيف الذي جاءت به الأحكام الشرعية، وقد وجدنا الشارع رد الناس في مثل هذه الأمور إلى مظانها الظاهرة الجلية؛ دفعاً للتخبط في الأحكام ونفياً للحرج والمشقة والعسر، فرخص في القصر والفطر بمجرد السفر الطويل، ولم يعلق الترخص بالمشقة، لأنها مما يضطرب ويختلف ــ كما رأينا ــ ويدل على ذلك أنه لم يرخص للحمال في الفطر في الحضر، مع أنه يجد من المشقة ما لا يجده المسافر في الطائرة، وأوجب العدة لبراءة الرحم بالوطء الذي هو مظنة لشغل الرحم، حتى لو كان في صغيرة أو آيسة ممن لا يتصور معها اختلاط الأنساب[1].

أقول في الجواب على هذا: هذا يمكن أن يقال في الحكمة التي تكون على ما وصفها به المستدل من أنها غير منضبطة، فهذه ينتقل فيها إلى مظنتها، وليست

---

(١) نهاية الأصول: ٢/٢١٥، الإحكام للآمدي: ٣/١٨٧، أصول الفقه: لأبي العينين: ١٦٨.

كل حكمة كذلك بل منها ما هو ظاهر منضبط وهذه لا ينطبق عليها ما تقدم، بل هي متساوية مع الوصف الذي هو مظنتها، فما المانع من القول بالتعليل بها حينئذٍ؟.

الدليل الرابع:

لو جاز التعليل بالحكمة لوقع من الشارع؛ لأنا نعلم قطعاً أنه لو وجدت الحكمة وهي المقصود الأصلي والمطلوب بالذات ولا مانع من اعتبارها لربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها؛ لأن ربط الحكم بالمظنة مع وجود الأصل والحكمة، قد يوقع في الوهم أنها هي المقصود من التشريع، وحيث انا علمنا أنه لم يقع ذلك من الشارع بالاستقراء، فإن في هذا دلالة واضحة على المنع من التعليل بالحكمة.

والجواب عليه: سيأتي مع الجواب على الدليل الخامس.

الدليل الخامس:

وجدنا الشارع اعتبر المظان عند خلوها عن الحكمة، فقد أناط الترخص بالسفر حتى ولو انتفت فيه المشقة كالسفر بالطائرة وغيرها، ولم ينطها بالحضر وإن اشتمل على مشقة، كما هو الشأن في أصحاب الأعمال الشقة في بلدهم، ولو جاز التعليل بالحكمة لما وجدنا الشارع اعتبر تلك المظان، لأنه لا عبرة بها مع تحقق خلوها عن الحكمة الأصلية، لكن الشارع اعتبرها فدلنا هذا على أن المعتبر المظنة دون الحكمة[1].

والجواب على الدليلين: ما أجاب به السعد التفتازاني بقوله: «والجواب عنهما ــ أي: عن الدليلين ــ منع الملازمة مستنداً إلى انتفاء حكمة ظاهرة منضبطة من جملة ما يقصده الشارع في أحكامه، ولا خفاء في أن وقوع اعتبار الشارع إياها، وعدم اعتبار المظان الخالية عنها فرع وجودها وفرض الوجود لا يستلزم الوجود، فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة، وحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك، ولا حضر الحمالين؛ لأن مظنة الشيء لا يجب

(١) انظر الدليل الرابع والخامس في: العضد على ابن الحاجب: ٢/٢١٤.

إطرادها، بمعنى: إذا وجدت الحكمة، ولا انعكاسها، بمعنى: إذا انتفت الحكمة.. اهـ»[١].

وواضح من هذا الجواب أن المستدل إنما افترض المسألة افتراضاً لا حقيقة له وكأنه يقول: لو فرض وجود حكمة ظاهرة منضبطة، .هل يجوز التعليل بها؟.

القول الثاني: جواز التعليل بالحكمة مطلقاً:

وهذا ما ذهب إليه الإمام البيضاوي والرازي، والغزالي من الشافعية وبعض الأصوليين من غيرهم[٢].

استدلوا لما ذهبوا إليه بأدلة منها:

الدليل الأول:

قالوا بعكس ما ذهب إليه المانعون في دليلهم الأول، فقد ذكر الإمام البيضاوي أنه لو لم يجز التعليل بالحكمة، لما جاز بالوصف المناسب.

وتوضيح ذلك: استدل القائلون بمنع التعليل بالحكمة غير المضبوطة بأن الشارع رتب الحكم في الأصل على قدر معين من المصلحة أو المفسدة، وهذا القدر لا يعلم وجوده في الفرع حتى يمكن إلحاقه بالأصل في ذلك الحكم؛ لأن المصالح والمفاسد من الأمور الباطنة الخفية التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها، بل هي مراتب لا يستطيع أحد الوقوف على نهاية مرتبة فبداية أخرى؛ وعليه فلا يجوز إثبات الحكم في الفرع بتلك المصلحة أو المفسدة، وقد أجاب الإمام البيضاوي على دليل المانعين، راداً عليهم مدللاً لما ذهب إليه من الجواز بأنه: متى ما قلنا بعدم جواز التعليل بتلك المصلحة أو المفسدة في الفرع، معلّلين ذلك بأنها غير معلومة القدر، فإن ذلك يعني عدم جواز التعليل بالوصف المناسب أيضاً؛ لأنه لم يكن علة إلا لاشتماله على تلك المصلحة أو المفسدة، والعلم

---

(١) حاشية السعد على العضد: ٢/٢١٤.

(٢) المنهاج بشرح الإسنوي: ٣/١٠٥، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٨٩، والكاشف على المحصول، للأصفهاني: مخطوط: ٣/٥٤١، شفاء الغليل: للإمام الغزالي بتحقيق د. حمد الكبيسي: ٦١٤.

باشتمال الوصف لها من غير العلم بها ممتنع، ولما لم يحصل العلم بها، فالمفترض أن لا يصح التعليل بالوصف أيضاً، لكنا وجدنا التعليل به صحيحاً بالاتفاق، فالسفر مثلاً إنما كان علة للقصر لاشتماله على المشقة، لا لكونه سفراً مجرداً، فدل هذا على أن الظن في قدر تلك المصلحة أو المفسدة في ذلك بالأصل كاف لاتخاذه علة للحكم، ومتى ما حصل الظن بأن الحكم في الأصل إنما ثبت لمصلحة مقدرة، وقد وجدت تلك المصلحة في الفرع أيضاً، فإنه مما لا شك فيه يحصل الظن بوجود الحكم في ذلك الفرع، والعمل بالظن واجب(١).

الدليل الثاني:

إذا ثبت أن الوصف يجوز التعليل به، فإن التعليل بالحكمة أولى؛ لأنها أصل لذلك الوصف، ولولاها لما أصبح صالحاً للتعليل به، وليس من المعقول أن يكون الأصل أقل درجة من فرعه، وإنما كانت الحكمة أصلاً؛ لأنها نفس المصلحة أو المفسدة المقصودة من شرع الحكم، وقد أقمنا الوصف مقامها؛ لأنه مظنة حصولها، فالاعتماد عليها أولى من الاعتماد عليه(٢).

القول الثالث: التفصيل:

فقد ذهب بعض الأصوليين إلى التفصيل في جواز التعليل بالحكمة، فأجاز التعليل بها إن كانت ظاهرة منضبطة بنفسها، ومنع التعليل بها إن كانت مضطربة أو خفية، وهذا ما ذهب إليه: الآمدي، وابن الحاجب، والصفي الهندي(٣)،

---

(١) انظر: المنهاج وشرح البدخشي عليه: ٣/١٠٥ ـ ١٠٦، نهاية الوصول: ٢/٢١٥.

(٢) شرح تنقيح الفصول: ٤٠٦.

(٣) الصفي الهندي: هو محمد بن عبدالرحيم الأرموي، يلقب بصفي الدين، وهو فقيه أصولي: شافعي المذهب، ولد سنة ٦٤٤هـ بالهند، وتوفي سنة ٧١٥ بدمشق.

من مؤلفاته: نهاية الوصول إلى علم الأصول، وهو مصنف جامع غاية في الحسن، والزبدة في علم الكلام، والفائق في التوحيد.

انظر عنه: طبقات الشافعية للإسنوي: ٢/٥٣٤، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: ٩/١٦٢، البدر الطالع: ١٨٧، شذرات الذهب: ٦/٣٧، الدرر الكامنة: ٤/١٣٢، الفتح المبين: ٢/١١٦.

وكثير غيرهم، وهو الظاهر من مذهب الحنابلة[1].

واستدلوا لمذهبهم بأدلة:

الـدليـل الأول:

علمنا أن القائلين بالقياس أجمعوا على ان الوصف الظاهر المنضبط يصح التعليل به؛ لأنه يشتمل على حكمة مقصودة للشارع أصلاً، وقلنا: إن هذا الوصف الذي يعد فرعاً لحكمته أقيم مقامها؛ لأنه ظاهر منضبط بخلافها، ومن الواضح أنهم لم يجمعوا على صلاحية الوصف للعلية إلا لأنه مظنة لتلك الحكمة المقصودة أصلاً في التشريع، فإذا وجدنا الحكمة بهذه الصفة من الظهور والانضباط فإنه مما لا شك فيه أنها تكون مساوية لذلك الوصف ظهوراً وانضباطاً، وعليه فإن التعليل بها جائز، بل هي أولى من الوصف بالتعليل؛ نظراً لأنها المقصودة من شرع الحكم كما بينا.

اعتــراض:

وقد يعترض على هذا: بأن الظهور والانضباط في الحكمة غير مسلم؛ لأنها راجعة إلى حاجات الناس ومصالحهم ودفع المفاسد عنهم، وكل ذلك مما يخفي ويزيد وينقص بحسب الأحوال والأشخاص والأزمان، وحينئذ لا يتوفر الشرط المذكور من الظهور والانضباط إلا نادراً، وإذا سلمنا وجود النادر فإنه يلزم لتعينه بعد التعرف على آحاد الصور فيه، نوع عسر وحرج لا يلزمان في التوسل إلى معرفة الضوابط الجلية، والمظان الظاهرة المنضبطة المشتملة على تلك الحكمة غالباً، والعسر والحرج مدفوعان بنصوص الشريعة.

والجواب على ذلك:

إن مبنى التجويز هنا، مشروط بأن تكون الحكمة ظاهرة منضبطة في نفسها، وحكمة هذه حالها لا يتأتى فيها قولكم: إن الاطلاع عليها والبحث عنها

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي: ٣/١٨٦، نهاية الوصول: ٢/٢١٥، العضد: ٢/٢١٣، المسودة: ٤٢٣ ــ ٤٢٤، شرح الكوكب المنير: ٤٩١.

أشق من الوصف الضابط، فإذا تساوت معه في الظهور والانضباط فأي فرق بعد ذلك بينها وبينه؟، ولم نقول بصحة التعليل بالوصف ولا نقول بصحة التعليل بها حينئذ؟.

الـدليـل الثـاني:

إنما جوزنا التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة لما بينا في الدليل الأول، أما الحكمة الخفية المضطربة غير المنضبطة، فإنا نمنع التعليل بها لأمور ثلاثة:

الأمر الأول: إن مثل هذه الحكمة تختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال، ومن العسير معرفة مناط الحكم منها، والوقوف عليها إلا بعسر وحرج، وهما مرفوعان بالنصوص الشرعية، ومن هنا نجد الشارع رد الناس إلى مظانها الظاهرة الجلية، كما هو الشأن في رخصة القصر بالسفر دفعاً للمشقة حيث لم يعلقها بالمشقة نفسها لأنها مما تختلف، ولهذا لم يرخص للحمال ـ كما قلنا ـ وأصحاب الصنائع الشاقة في الحضر.

اعتــراض:

وقد يعترض على هذا: بأن البحث عن العلّة الخفية ـ وإن كان فيه نوع عسر وحرج ـ إلا أنه أمر لا بد منه، لأنكم حينما تعلّلون بالوصف الظاهر المنضبط تشترطون فيه اشتماله على تلك المصلحة، فكانت تلك المصلحة، علّة للعلّة، ومن أين يتأتى الوقوف عليها إلا بالبحث عنه حتى ولو كان فيه شيء من العسر والحرج.

والجـواب عليـه:

هناك فرق بين البحث عن الحكمة الخفية عند تجردها عن الضابط، وعن البحث عنها مع وجود الضابط، فالبحث عنها مجردة عن الضابط يقتضي معرفة كميتها وخصوصيتها، حتى نأمن الاختلاف بين الأصل والفرع، ومعلوم أن هذا غير ممكن إذا كانت الحكمة خفية مضطربة، أما البحث عنها حالة التعليل بالوصف الضابط فإننا نكتفي بمعرفة الضابط وأصل احتمال الحكمة لا غير، والأمثلة التي ذكرناها شاهدة على ذلك، حيث قلنا في مسألة الترخص في السفر

أنه للسفر الذي هو مظنة للمشقة، حتى لو لم نعلم مقدارها، بل وحتى لو كان المسافر في غاية الرفاهية، وأنتم لا تختلفون معنا في ذلك.

الأمر الثاني: وقلنا بمنع التعليل بالحكمة الخفية؛ لأن الإجماع قائم على صحة التعليل بالوصف الظاهر المنضبط المشتمل على احتمال الحكمة، كتعليل صحة البيع بالتصرف الصادر من أهله في محله لحكمة الانتفاع، وتعليل تحريم شرب الخمر وإيجاب الحد به، لحكمة دفع المفسدة الناشئة منه، وتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان، لحكمة الزجر أو جبر الخلل، ولو كان التعليل بالحكمة الخفية صحيحاً، لما كانت هناك حاجة للتعليل بضوابط هذه الحكم والنظر إليها، وذلك لعدم الحاجة إليها، ولما في ذلك من زيادة الحرج بالبحث عن الحكمة وعن ضابطها مع أنه يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر.

اعتــراض:

وقد يعترض على هذا بأنه من المسلم لكم أن الإجماع قائم على صحة التعليل بالضابط المشتمل على الحكمة، لكن هذا ليس فيه ما يدل على الامتناع عن التعليل بالحكمة الخفية، وأما ما ذهبتم إليه من أنه لا حاجة إلى الضوابط لو كان التعليل بالحكمة الخفية صحيحاً، فإنه غير مسلم؛ لأن الاطلاع عليه أسهل من الاطلاع عليها.

والجـواب عليـه:

هذا دليل عليكم لا لكم؛ لأنه إذا كان الاطلاع على الضابط أسهل من الاطلاع على الحكمة، فإنه يلزم الامتناع عن التعليل بها؛ لأن التعليل بها حينئذ يلزم منه تأخير إثبات الحكم الشرعي، حتى يمكن الاطلاع على الحكمة مع إمكان إثباته بالضابط في زمن أقل وجهد أيسر، وهذا ممتنع وغير مقبول.

الأمر الثالث: وقلنا بالامتناع عن التعليل بالحكمة الخفية؛ لأنه يقضي إلى العسر والحرج في حق المكلف، لأنه سيكلف بالبحث عنها والاطلاع عليها، والنصوص تنفي العسر عن المكلفين، أما الوصف الظاهر المنضبط، فإنه وإن كان لا يخلو من عسر ومشقة بناء على أنه ينبغي الاطلاع على ما فيه من حكمة

ولو احتمالاً، إلا أن المشقة فيه أدنى، فكان مخصوصاً من عموم النصوص الواردة بهذا الشأن، وبقيت النصوص على عمومها فيما عداه.

اعتـــراض:

وقد يعترض على هذا: بأنه من المسلم أن البحث عن الحكمة الخفية فيه حرج شاق، لكنه لا يزيد على البحث عنها عند التعليل بضابطها، بل ربما يكون التعرف عليها مع التعرف على ضابطها فيه مضاعفة للحرج بالتعرف على جهتين فيكون أشق من التعرف عليها وحدها، وإذا كنتم قد خالفتم النصوص التي تنفي الحرج عند التعليل بالضابط ـ ونحن معكم في هذا ـ فإن مخالفته عند التعليل بالحكمة وحدها أقل مشقة وحرجاً فيكون أولى.

والجـواب عليـه:

ما سبق وإن أجبنا به من أنه من غير المسلم أن يتساوى الحرج والمشقة في البحث عن الحكمة مع ضابطها، وفي البحث عن الحكمة خالية عنه؛ لأن البحث في الأول يكتفى به في معرفة أصل احتمالها، بينما البحث عنها خالية الضابط، ينبغي الوقوف فيه على معرفة خصوصيتها وكميتها، باعتبارها هي التي ستجمع بين الأصل والفرع، فلا يـؤمن التفاوت فيها بينهما إلا بمعرفة الحكمة بجميع جوانبها في كل منها، فهل التعرف عليها بجميع جوانبها وتفصيلاتها يساوي التعرف عليها على جهة الاحتمال؟[1].

الاختيـــار:

بعد هذه الأدلة والمناقشات التي ذكرناها لما ذهب إليه علماء الأصول في مسألة التعليل بالحكمة، أجدني ميالاً إلى الأخذ بالقول الثالث، الذي يرى جواز التعليل بالحكمة متى ما كانت ظاهر منضبطة، وعدم جوازه إذا لم تكن بهذه الصفة، وذلك لقوة حججه، وما رد به على القائلين بالمنع مطلقاً والجواز مطلقاً، يـؤيد هذا ما جاء في الكتاب والسنّة وما نطق به فقهاء المسلمين من السلف

---

(١) انظر في جميع ما تقدم: الإحكام للآمدي: ٣/١٨٦ ـ ١٨٩، العضد: ٢/٢١٤، نهاية الوصول: ٢/٢١٥ وما بعدها.

والخلف في فروع كان التعليل فيها بالحكمة، وهذا ما سنتناوله بالذكر في المطلبين الآتيين تتميمًا للفائدة وتعزيزاً للقول بذلك.

المطلب الرابع
فـــي
ورود التعليل بالحكمة في الكتاب والسنّة

تعزيزاً لما سبق وإن قلناه من أن الراجح جواز التعليل بالحكمة متى ما كانت ظاهرة منضبطة نجد من المناسب أن نذكر بعض الأمثلة من الكتاب الكريم والسنّة المطهرة، ذهب العلماء أنه وقع فيها التعليل بالحكمة.

التعليل بالحكمة من الكتاب

له أمثلة كثيرة:

منها: قوله تعالى ﴿ياأيها الذينَ آمنوا إنما الخَمرُ والميْسر والأنْصابُ والأزلامُ رجسٌ مِنْ عَمل الشيطانِ فاجتَنبُوه، لعلَّكم تُفلحـون، إنما يـريدُ الشَيطانُ أنْ يُوقع بينكُم العداوةَ والبغضَاءَ في الخَمرِ والمَيْسرِ، ويصدَّكم عن ذكرِ اللهِ وَعن الصلاةِ فهل أنتُم منتهون﴾[1].

ويلاحظ: انه وقع تعليل النهي ــ في هذه الآية ــ عن شرب الخمر وتعاطي الميسر، بما يترتب على الشرب والتعاطي من مفاسد دينية ودنيوية، فقد علّلت ذلك بإيقاع العداوة والبغضاء بين المقامرين والسكارى، وكون الخمر والميسر سببين في الصد عن ذكر الله، وكل ذلك نوع من التعليل بالحكمة[2].

ومنها: قوله تعالى ﴿وأَعدُّوا لهُم ما استَطعتُم مِنْ قوّةٍ ومِنْ رِباطِ الخيل تُرهِبونَ بهِ عدوَّ اللهِ وعدوَّكُم﴾[3].

---

(١) الآيتان: ٩٠ ــ ٩١ من سورة المائدة.

(٢) انظر تفسير الآية في: البحر المحيط لأبـي حيان: ١٢/٤ ــ ١٥، أبو السعود ٧٥/٣ ــ ٧٦، الفتوحات الإلهية على الجلالين للجمل: ٥٢٣/١.

(٣) من الآية: ٦٠ من سورة الأنفال.

فقد جاءت الآية في تعليل الأمر باتخاذ العدة والقوة ضد أعداء الإسلام للدفاع عن دين الله وعن المسلمين وأوطانهم بمصلحة وحكمة بالغة في تشريع هذا الحكم، وهي: إرهاب العدو المشترك، فهو عدو لله وعدو للمسلمين، ومن كان هذا شأنه يجب اتخاذ القوة ضده حماية لشرع الله ودينه[1].

ومنها: ما جاء في مسألة زيد[2]، وزواج النبي صلى الله عليه وسلم من مطلقته التي كان الله تعالى قد زوجها للنبي صلى الله عليه وسلم، حتى يعرف المسلمين حكمًا كان لهم فيه حرج.

ذلك هو: ان التبني الذي كان معروفاً ــ في الجاهلية وبداية الإسلام ــ له من الأحكام ما للنسب الأصلي ومنها تحريم زوجة الابن المتبنى، فيأتي الإسلام ليلغي هذه الأحكام الجاهلية إلى حكم قويم، هو أن التبني لا أثر له في إرث أو نسب أو نكاح، يقول تعالى: ﴿فلما قضى زيدٌ مِنها وطَراً زَوّجْناكَها لكي لا يكونَ عَلىٰ المـؤمنينَ حَرجٌ في أزواجِ أدعيائهم إذا قضوا مِنْهنَّ وَطَراً﴾[3].

ويلاحظ هنا أن النص علّل بنفي الحرج عن المـؤمنين في التزوج من زوجة الابن بالتبني وهذا تعليل بالحكمة بلا شك[4].

---

(١) انظر تفسير الآية: تفسير أبـي السعود: ٣٢/٤، الكشاف للزمخشري: ١٦٥/٢ ــ ١٦٦، الفتوحات الإلهية: ٢٥٣/٢ ــ ٢٥٤.

(٢) زيد: هو زيد بن حارثة بن شراحيل الكعبي، صحابي جليل، بيع وهو صغير في الجاهلية في سوق عكاظ، اشتراه حكيم بن حزام لعمته خديجة، فلما تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهبته له، فتبناه، كان يدعى زيداً بن محمد، حتى نزل قوله تعالى: ﴿ادعوهم لآباءهم﴾ شهد بدراً وما بعدها، واستشهد في غزوة مؤتة وهو ابن خمس وخمسين سنة، ولم يقع تسمية أحد في القرآن باسمه إلا هو بالاتفاق.

انظر عنه: الإصابة، القسم الثاني: ٥٩٨، ترجمة رقم: ٥٨٩٢.

(٣) من الآية: ٣٧ من سورة الأحزاب.

(٤) انظر قصة زيد: في البحر المحيط: ٢٣٢/٧ وما بعدها، الكشاف: ٢٦٢/٣ ــ ٢٦٣، تفسير أبـي السعود: ١٠٤/٧ ــ ١٠٥، الفتوحات الإلهية: ٤٣٨/٣ ــ ٤٤١.

ومنها: قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَموالِهم صدقةً تُطهرُهُم وتُزكّيهم بِها وَصلّ عليهِم إنَّ صلاتَكَ سَكَنٌ لَهُم﴾[١].

فتعليل الأمر بأخذ المال منهم بالتطهير والتزكية، من قبيل التعليل بالحكمة.

وكذلك الأمر بالدعاء والاستغفار لهم من أجل أن تطمئن نفوسهم من قبيل ذلك[٢].

ومنها: قوله تعالى ﴿ما أفاءَ اللهُ على رسولِهِ مِنْ أهلِ القُرى فلِلَّهِ وللرسولِ ولذي القُربى واليتامى والمساكينِ وابنِ السَبيلِ كي لا يكونَ دُولَةً بينَ الأغنياءِ مِنكم﴾[٣].

فقد علّل الأمر بجعل جزء من الفيء للجهات التي ذكرها حتى لا يكون المال متداولاً بين الأغنياء فيحرم منه الفقراء، وما من شك أنه تعليل بالمصلحة والحكمة[٤].

التعليل بالحكمة في السنة

لقد وردت أحاديث كثيرة وقع التعليل فيها بالحكمة، نورد طرفاً منها:

منها: ما جاء في قصة المغيرة بن شعبة[٥] حينما ذكر للنبي ـ صلى الله

---

(١) من الآية: ١٠٣ من سورة براءة.

(٢) انظر في تفسير الآية: تفسير أبي السعود: ٩٩/٤، الكشاف: ٢١٢/٢، الفتوحات الإلهية: ٣١٥/٢.

(٣) من الآية: ٧ من سورة الحشر.

(٤) انظر في تفسير الآية: البحر المحيط: ٢٤١/٨ وما بعدها، تفسير أبي السعود: ٢٢٧/٨ ـ ٢٢٨، الكشاف: ٨٢/٤، الفتوحات الإلهية ٣١٤/٤.

(٥) المغيرة: هو: المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي، يكنى بأبي عيسى أو أبي محمد، صحابي جليل، أسلم قبل عمرة الحديبية، وشهدها وبيعة الرضوان كما شهد اليمامة وفتوح الشام والعراق، كان المغيرة من دهاة العرب، ولاه عمر البصرة، أصيبت عينه باليرموك.

انظر عنه: الإصابة في تمييز الصحابة: ١٩٧/٦ ترجمة رقم: ٨١٨٥.

عليه وسلم ــ امرأة يخطبها فقال له النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ: «إذهب فانظر إليها، فإنه أجدر أن يؤدم بينكما»[1]، أي: يوفق ويؤلف.

فقد أمر الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ المغيرة أن ينظر من خطيبته ما أباحه له الشرع، معللاً ذلك بدوام العشرة والمحبة، وهي حكمة ولا شك.

ومنها: ما جاء رداً على سؤال عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ عندما قال للرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ: «ألا نقتل يا رسول الله هذا الخبيث؟» ــ مشيراً إلى عبدالله بن أبي بن سلول[2] ــ الذي قال في غزوة بني المصطلق: «لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل»، فقال الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ لعمر: «لا، يتحدث الناس أنه كان يقتل أصحابه»[3].

ومنها: ما جاء في قصة سعد بن أبي وقاص[4] حينما مرض مرضاً شديداً

---

(١) الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده: ٢٤٥/٤، ابن ماجه: كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها: ٥٩٩/١، الدارمي: باب الرخصة في النظر للمرأة عند الخطبة: ٢٩/٢.

(٢) ابن سلول: هو عبدالله بن أبي بن سلول، المنافق، ورأس المنافقين، حيث نزلت في ذمه آيات كثيرة مشهورة، توفي في زمن رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ فصلى عليه، وكفنه في قميصه قبل النهي عن الصلاة على المنافقين، وله ابنه عبدالله، وهو من كبار أصحاب رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم.

انظر: تهذيب الأسماء واللغات: ق ١ ج ٢٦٠/١، ترجمة رقم: ٢٨٥، الإصابة: ق ١ ج ١٥٥/٤ ترجمة رقم: ٤٧٨٧ عند ترجمة الابن الصحابي.

(٣) انظر عن الحديث: عمدة القاري، باب ما ينهى عن دعوى الجاهلية: ١٤٦/١٣، مسند الإمام أحمد: ٣٩٣/٣.

(٤) سعد: هو سعد بن مالك بن أهيب، القرشي الزهري، أبو إسحاق، ابن أبي وقاص أحد العشرة المبشرين بالجنة وآخرهم موتاً، أمه حمنة بنت سفيان بن أمية بنت عم أبي سفيان بن حرب، كان أحد الفرسان، وهو أول من رمى بسهم في سبيل الله، وهو أحد الستة أهل الشورى، كان رأس من فتح العراق، وولي الكوفة لعمر وهو الذي بناها، كان مجاب الدعوة مشهوراً بذلك، مات سنة إحدى وخمسين للهجرة وقيل غير ذلك.

انظر: الإصابة، القسم الأول ج ٧٤/٣، ترجمة رقم: ٣١٩٦.

فجاءه الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يعوده فقال له: «يا رسول الله: إن لي مالاً كثيراً وليس يرثني إلا ابنتي، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال: لا ، قال: قلت: فالشطر؟ قال: لا ، قلت: الثلث؟ قال: الثلث كبير، إنك إن تركت ولدك أغنياءَ خيرٌ من أن تَتركَهم عالةً يتكفَّفون الناسَ... إلخ»[1].

فقد علل الاقتصار في الوصية على الثلث بإغناء الأولاد وعدم تركهم عالة على الناس وهو من قبيل التعليل بالحكمة.

ومنها: الأحاديث التي عللت الأحكام فيها بدفع المشقة عن الناس، كقوله عليه الصلاة والسلام: «لولا أنْ أشُقَّ على المؤمنين، وفي رواية «على أمتي»، لَأمرتُهم بالسواكِ عندَ كلِّ صلاةٍ... ا.هـ.»[2].

وكقوله عليه الصلاة والسلام بعد أن تأخر يوماً في صلاة العشاء: «إنه لَوقتُها لولا أَنْ أَشقَّ على أمتي»[3] ومن هذا القبيل كثير جداً في السنة المطهرة.

ومثله التعليل بحداثة العهد بالإسلام لكثير من الأحكام، كقوله عليه الصلاة والسلام: «لولا حداثَةُ عهدِ قومك بالكفر لنقضتُ الكعبة، ولجعلتها على أساس إبراهيم... إلخ»[4].

وفي رواية: «لولا أن قومك حديثُو عهدٍ بجاهلية ـ أو قال بكفر ـ لأنفقْتُ كنز الكعبة في سبيل الله، ولجعلت بابها بالأرض، ولأدخلت فيها من الحجر»[5].

---

(١) انظر عن الحديث عمدة القاري: باب ميراث البنات: ٢١٤/١٩، ابن ماجه: باب الوصية بالثلث: ٩٠٤/٢.

(٢) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي: ١٤٣/٣، ابن ماجه: ١٠٥/١، الدارمي: ١٤٠/١.

(٣) انظر عنه: صحيح مسلم بشرح النووي: ١٣٨/٥، الدارمي: ٢٢١/٢، وفي مسند الإمام أحمد: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بتأخير العشاء»: ٢٢٦/١.

(٤) انظر: صحيح مسلم: ٨٨/٩.

(٥) انظر: صحيح مسلم: ٩٠/٩ ـ ٩١.

فهذا وذاك بمجمله يدل دلالـة واضحة على وقوع التعليل بالحكمة في السنة لكثير من الأحكام.

المطلب الخامس
في
تعليل الفقهاء بالحكمة

تتميًا للفائدة وتأكيداً للقول بجواز التعليل بالحكمة إذا كانت ظاهرة منضبطة، يستحسن أن نذكر بعض الفروع التي علل الفقهـاء الأحكام فيها بالحكمة.

فأبو حنيفة[1] ــ رضي الله عنه ــ وإن نسب إليه القول: بأن الحكمة من الأمور الغامضة، وشأن الشرع فيما هو كذلك قطع النظر عنه بتدبر الحكم عن دليله إلى مظنته[2]، إلا أنه يرى جواز التعليل بالحكمة ما دامت ظاهرة منضبطة والمتتبع للفروع الفقهية التي نطق بها يجد أنه علل في كثير منها بالحكمة، وهذا يفسر ما ذهب إليه من امتناع التعليل بها، بأنه إنما منع ذلك في الحكمة الخفية وغير المنضبطة، لا أنه يمنع التعليل بها مطلقاً.

ومن تلك الفروع: ما ذهب إليه في السبـي إذا كانوا رجالاً أو نساء

---

(١) أبو حنيفة: هو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت، ولد سنة ٨٠هـ بالكوفة، أخذ عن الصدر الأول علمه وفقهه، حتى نبغ في العلوم الشرعية والعربية، قال عنه الشافعي: إن الناس عيال على أبـي حنيفة في الفقه، وهو صاحب المذهب الذي تنسب إليه الحنفية، وقد بنى مذهبه على الكتاب والسنة والقياس والإجماع، توفي سنة ١٥٠هـ وهي السنة التي ولد فيها الشافعي.

انظر عنه: الفتح المبين: ١٠١/١ ــ ١٠٥، أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح، وفيـات الأعيان: ٤٠٥/٥ ــ ٤١٥، الأعـلام: ٤/٩، تاريـخ بغداد: ٣٢٣/١٣، الجواهر المضية: ٤٩/١، تهذيب التهذيب: ٤٤٩/١٠.

(٢) البحر المحيط: ١٧٩/٣.

وأخرجوا إلى دار الإسلام، فإنه يرى كراهة أن يباعوا من أهل الحرب؛ حتى لا يكون ذلك قوة ، وهذا تعليل بدفع المفسدة، فإنه حينما يرى كراهة بيع السبي لأهل الحرب، إنما هو لما يترتب على ذلك من تقوية لأهل الحرب، وبالتالي فإن في ذلك مفسدة تعود على المسلمين بالضرر، فهذا لا شك أنه من قبيل التعليل بالحكمة والمصلحة.

كما علل فقهاء الحنفية جواز عطاء صدقة التطوع إلى بني هاشم، بأن التطوع في الصدقة لا يتدنس به المال، فلا يدخل في عموم النهي عن أخذ غسالة أيدي الناس الواردة في الحديث، ويحمل النهي على زكاة الفرض؛ لأن المال يتدنس فيها بإسقاط الفرض، فلا يجوز لآل محمد أن يأخذوها[1].

والإمام الشافعي[2]: نقل عنه الزركشي جواز التعليل بالحكمة قال: «وعن الشافعي الجواز وإن اعتبارها هو الأصل، وإنما اعتبرت المظنة للتسهيل»[3].

ومن الفروع التي قال بها الشافعية بناء على هذا المذهب: مسألة التعرض بالقلع أو القطع لكل شجر رطب غير مؤذ حرمي، بالنسبة للنابت في الحرم، وإنما قيدوا ذلك بكونه غير مؤذ ليخرج الشجر الذي فيه شوك فإنهم أباحوا

---

(١) انظر: فتح القدير: ٢/٢٧٣ ــ ٢٧٤.

(٢) الإمام الشافعي: هو أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، مطلبي ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولد سنة ١٥٠هـ بغزة، رحل إلى مكة وهو ابن سنتين، وتوفي في مصر سنة ٢٠٤هـ، ناظر محمد بن الحسن، وصنف كتابه القديم في العراق، ثم خرج إلى مصر سنة ١٩٩هـ وصنف فيها كتبه الجديدة، ومن كتبه التي لم يسبقه أحد فيها: كتاب القسامة، وكتاب قتال أهل البغي، والإمام الشافعي صاحب المذهب المعروف وتنسب إليه الشافعية.

انظر: مناقب الشافعي: ٢/٤١، الإمام الشافعي: ٧٠، تهذيب الأسماء واللغات: ١/٤٤.

(٣) البحر المحيط: ٣/١٧٩.

قطعهُ، وعللوا ذلك بما يحصل منه من ضرر للناس مع أن النهي عن قطع الشجر عام فيه وفي غيره[1].

كما أن الإمام الشافعي جوز أن يستأجر الرجل الرجل ليحج عنه، إذا كان غير قادر على الركوب، إما لضعف، أو لمرض، وكان موسراً، وكذا يحق ذلك لوارثه من بعده. قال في الأم: «والإجارة على الحج جائزة جوازها على الأعمال سواه، بل الإجارة ــ إن شاء الله تعالى ــ على البر خير منها على ما لا بر فيه»[2]. فقد جعل ــ رضي الله عنه ــ الإجارة في العبادة شبيهة بالإجارة على الأعمال الدنيوية بل هي أكثر منها ثواباً، بناء على أنها تحقق مصلحة للعبد ومثوبة عند الله.

والإمام مالك: هو الآخر علل بالمصلحة بل اشتهر بذلك، وقد خرج كثيراً من الفروع على هذا المذهب منها:

(أ) ما يراه في جواز الجهاد مع أمراء الجور، حيث قال معللاً ذلك: «إنه لو ترك مثل هذا لكان ضراراً على أهل الإسلام»[3].

(ب) ذهب إلى عدم وجوب الصدقة على أهل الذمة والمجوس في نخيلهم وكرومهم ومواشيهم معللاً ذلك بأن الصدقة إنما وضعت على المسلمين تطهيراً لهم ورداً على فقرائهم، أما أهل الكتاب فقد وضعت عليهم الجزية صغاراً لهم»[4].

(ج) حديث ابن عمر: قال: «نهى رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو» علله الإمام مالك بقوله: «وإنما ذلك مخافة أن يناله العدو[5].

---

(١) انظر في ذلك: روضة الطالبين للنووي: ٣/١٦٥.
(٢) انظر: الأم للإمام الشافعي: ٢/١٠٦.
(٣) المدونة الكبرى: للإمام مالك: ١/٣٦٩.
(٤) الموطأ: للإمام مالك: ١/٢٨٠، باب جزية أهل الكتاب والمجوس.
(٥) الموطأ: ٢/٤٤٦، باب النهي عن أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو.

أما الحنابلة[1]: فقد جاء في فروع مذهبهم التعليل بالمصلحة، ويجدر أن نذكر لهم مسألة تردد القول فيها لهم بجزئياتها بالتعليل بالحكمة وعدمه.

فقد ذكر في المغني جواز اشتراط الخيار للمتبايعين أكثر من ثلاثة أيام بحسب اتفاقهم على المدة، وذكر أن مالكاً يجوِّز ذلك لكن لا مطلقاً، بل بقدر الحاجة كقرية لا يصل إليها في أقل من أربعة أيام؛ معللاً ذلك بأن الخيار إنما ثبت للحاجة، فيقدر بقدرها، ثم دلل لرأيه بأن الخيار حق يعتمد الشرط فيرجع في تقديره إلى مشترطه كالأجل، ورد على المالكية تعليلهم بالحاجة قائلاً: «وتقدير مالك بالحاجة لا يصح، فإن الحاجة لا يمكن ربط الحكم بها لخفائها واختلافها، وإنما يربط بمظنتها وهو الإقدام فإنه يصح أن يكون ضابطاً» فهذا الصنيع من صاحب المغني يشير إلى عدم رضاه بالتعليل بما لا ينضبط من الأوصاف والحكم، أما ما ينضبط منها فالذي يبدو أنه يرى التعليل به بدليل ما جاء عقب ذلك مباشرة من قوله: «ويجوز شرط الخيار لكل واحد من المتعاقدين ويجوز لأحدهما مدة وللآخر دونها؛ لأن ذلك حقهما، وإنما جوز ذلك رفقاً بهما فكيفما تراضيا به جاز... ا.هـ.»[2]. فقد علل جواز اشتراط الخيار للمتبايعين، أو لأحدهما بحسب اتفاقهما، بأن ذلك من أجل الرفق بهما وهذا لا شك أنه يحقق مصلحة، ومن قبيل التعليل بالحكمة.

---

(1) الحنابلة: منسوبون للإمام أحمد بن حنبل: وهو: الإمام الجليل أحمد بن حنبل الشيباني الوائلي، أحد الأئمة الأربعة الأعلام، ولد ببغداد، ونشأ بها وطلب العلم وسمع الحديث فيها، وسافر في سبيل العلم أسفاراً كثيرة، ومناقبه أشهر من أن تحصى.

من كتبه: المسند، التاريخ، والناسخ والمنسوخ، وعلل الحديث، توفي سنة ٢٤١هـ.

انظر عنه: تاريخ بغداد: ٤١٢/٤، وفيات الأعيان: ٤٧/١، حلية الأولياء: ١٦١/٩، المنهج الأحمد: ٥/١ وما بعدها.

(2) انظر المغني: لابن قدامة: ٤٩٨/٣ ــ ٤٩٩، وانظر معه: الشرح الكبير لأبي البركات وحاشية الدسوقي عليه: ٩١/٣.

ابن قيم الجوزية:

وقد عقد ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين فصلاً خاصاً في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة، والأحوال والنيات والعوائد، قدم له بمقدمة لطيفة جاء فيها: «هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم، ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل... ا. هـ.»[1].

وقد ذكر لذلك أمثلة كثيرة جداً لفروع فقهية لا أرى سردها هنا، وكلها تدل بوضوح على أن مصالح العباد شُرع من أجلها الحكم، وما الحكمة إلا تلك المصلحة أو جلبها والمفسدة أو دفعها كما قلنا في أول البحث، ويمكن أن نخلص بالتالي إلى أن القول بمنع التعليل بالحكمة على وجه الإطلاق غير وجيه، وأن القول بجواز التعليل بالحكمة مطلقاً فيه توسع، وإن الوسط بينهما ــ وهو أن يعلل بها متى ما كانت ظاهرة منضبطة ــ هو ما يتضح رجحانه . والله أعلم.

خاتمة للفصل
في
تأويل موقف بعض الأصوليين

بعد أن عرضنا لآراء الأصوليين والفقهاء وما ذهبوا إليه في مسألة التعليل بالحكمة واتضح لنا جواز التعليل بها ما دامت منضبطة، ووقفنا على ما جاء بالكتاب والسنة وفروع الفقهاء من تعليلات بها، نجد من المستحسن أن نقف

---

(١) أعلام الموقعين: ٣/٣ ومن ٤ إلى ٥٨.

على ما يمكن أن يجاب به على تساؤل مفروض هو: إذاً لماذا منع بعض الأصوليين التعليل بالحكمة؟، وحتى بعض المجوزين للتعليل بها فإنهم فرضوا الكلام فيها افتراضاً، مدعين أنه لم يقع، فما هو السر في ذلك كله؟. وما هو السر في اتفاق الجميع على صحة إناطة الحكم بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، دون غيرها؟.

والجواب عليه:

يجد المتتبع لآراء الفقهاء من الأصوليين: أنهم وجدوا في عدم تجويز التعليل بالحكمة ضبطاً للأقيسة، المنقولة عن أئمتهم بضوابط يسهل عليهم تناول كل المسائل التي تستجد لهم على ضوئها، وبذلك سهلوا على أنفسهم السير على نهج أئمتهم في المسائل الاجتهادية، هذا من جهة، مع ما في ذلك من الحفاظ على سلامة مذاهبهم، وما نقل فيها من فروع من جهة أخرى[1].

والدليل على ذلك من وجهين:

الوجه الأول: إنهم صرحوا في أكثر من موضع: بأن العلّة في الحقيقة هي الحكمة، وما الوصف الظاهر إلا ضابط لها فقط، يقول الإمام الشاطبي: «وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علّة في إباحة القصر، والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة، فعلى الجملة العلّة هي: المصلحة نفسها، أو المفسدة لا مظنتها... إلخ»[2].

أما الإمام القرافي[3]، فقد ذكر أن الوصف إذا لم يكن منضبطاً جاز

---

(١) انظر: أصول الفقه الإسلامي، شلبي: ١/٢٢٩، دراسات في أصول الفقه: ٢٤٦.

(٢) الموافقات: ١/٢٦٥.

(٣) القرافي: هو أحمد بن إدريس، شهاب الدين، أبو العباس، الصنهاجي، المالكي، كان إماماً بارعاً في الفقه والأصول والعلوم العقلية، من مصنفاته: الذخيرة في الفقه، وشرح المحصول، وتنقيح الفصول وشرحه في أصول الفقه، والفروق وغيرها، توفي سنة ٦٨٤هـ.

انظر عنه: الديباج المذهب: ١/٢٣٦، المنهل الصافي: ١/٢١٥.

التعليل بالحكمة، ثم فسر الحكمة بأنها: هي التي لأجلها صار الوصف علّة، كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علّة»[1]، وقد صرح بعضهم بأن حقيقة العلّة في العقود الرضا؛ لأنه مظنة تحصيل دفع الحاجة التي هي حكمة مشروعية الحكم، ولما كان الرضا مما يخفى علق الحكم ــ وهو ملك البدل وحله ــ بالصيغة، فهي علّة اصطلاحاً لا حقيقة[2]، وبه يتبين أن العلّة الحقيقية هي: الأمر الخفي الذي نسميه بالحكمة، وإن الوصف الظاهر مظنة تلك العلّة لا نفسها، لكنهم اصطلحوا على إطلاق العلّة عليه، ولجأوا إلى التعليل به ضبطاً للفروع بأقيسة عامة شاملة، وعلل ظاهرة غير مضطربة في تخريج مسائلهم الفقهية.

الوجه الثاني: صرح بعض المحققين من فقهاء الحنفية: بأنهم حينما عللوا بالوصف الظاهر دون العلّة الحقيقية، فإن ذلك إنما هو لتفادي نقض يرد على تلك العلّة بواحد من فروع المسألة، وللمحافظة على المذهب فيها.

يقول الكمال ابن الهمام عند الكلام على علّة الربا في الأصناف الستة الواردة في قوله عليه الصلاة والسلام: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»[3].

«هل هي الكيل أو الوزن؟ كما قال علماء الحنفية، أو الطعم في المطعومات، والثمنية في الأثمان؟ كما قال علماء الشافعية، أو الاقتيات والادخار كما قال علماء المالكية؟ والوجه أن تجعل العلّة في تحريم الربا عند الحنفية قصد صيانة أموال الناس وحفظاً عليهم، ولكن يلزم على التعليل بالصيانة أن لا يجوز

---

(١) شرح تنقيح الفصول: ٤٠٦.
(٢) انظر في ذلك: تيسير التحرير: ٣/٣٠٣.
(٣) الحديث رواه: مسلم، باب الربا، انظره بشرح النووي: ١١/١٤، مسند الإمام أحمد بتغيير في بعض الألفاظ: ١/٧٥٧.

بيع عبد بعبدين، وبعير ببعيرين، وجوازه مجمع عليه، إذا كان حالاً، فإن قيل: الصيانة حكمة فتناط بالمعرف لها وهو الكيل والوزن، قلنا: إنما يجب ذلك عند خفاء الحكمة وعدم انضباطها، وصون المال ظاهر منضبط، فإن المماثلة وعدمها محسوس، وبذلك تعلم الصيانة وعدمها، غير أن المذهب ضبط هذه الحكمة بالكيل والوزن، تفادياً عن نقضه بالعبد والعبدين، وثوب هروي بهرويين... ا.هـ.»[1].

وابن الهمام في هذا يقرر أن تعليل الفقهاء تحريم الربا بالأوصاف الظاهرة من الوزن والكيل وما إلى ذاك، ما هو إلا؛ لأنها أوصاف ضابطة للحكمة التي هي العلّة الحقيقية، ولم يهربوا من التعليل بالعلّة الحقيقية إلا خوفاً من الاعتراض الذي قد يرد عليهم في بيع العبد بعبدين، وما شابه ذلك مما هو متفق على جوازه.

□ □ □

---

(١) فتح القدير: ٢٧٨/٥.

المبحث الثاني
في
السبب

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في تعريف السبب لغة، واصطلاحاً.

المطلب الثاني: في بيان الفرق بين السبب والعلّة.

المطلب الثالث: في أقسام السبب.

* * *

المطلب الأول
في
تعريف السبب، لغة، واصطلاحاً

التعريف اللغوي:

يأتي السبب في اللغة بمعنى «الطريق»: ومنه قوله تعالى: ﴿فأَتْبَعَ سبباً﴾[1]، وبمعنى «الحبل»، ومنه قوله تعالى: ﴿فليَمدُد بسبَبٍ إلى السماءِ﴾[2] وبمعنى «الباب»، ومنه قوله تعالى: ﴿أسبابَ السمواتِ﴾[3]، والكل مشترك في الإيصال إلى المقصود، ويقال: جعلت فلاناً سبباً لي إلى فلان في حاجتي ووَدَجاً أي: وَصْلةً وذريعة، وقد فسر بعضهم قوله تعالى: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بهم

---

(١) الآية: ٨٥ من سورة الكهف.

(٢) من الآية: ١٥ من سورة الحج.

(٣) من الآية: ٣٧ من سورة غافر.

الأسباب﴾[1]، بالمودة؛ لأن بها تواصلهم في الدنيا[2].

تعريف السبب اصطلاحاً:

المتتبع لما ذهب إليه الأصوليون في تعريف السبب، يجد أنهم مختلفون في التعبير عنه، كل حسب رؤيته له، من حيث تأثيره في الحكم من عدمه، أو من حيث معناه الأعم أو الأخص، ومن المستحسن أن نذكر أهم ما ذهبوا إليه، فنقول:

أولاً: أطلق السبب على: «كل ما يكون طريقاً إلى الحكم بلا وضع له ولا تأثير فيه» وهذا ما ذهب إليه السرخسي ومنلاخسرو من الحنفية[3].

وهذا المعنى للسبب يتناول أمرين:

أحدهما: كل ما يتعلق به الفعل، ولا صنع للمكلف فيه، وذلك كالوقت فإنه سبب لوجوب الفرض.

ثانيهما: كل ما يتعلق به الفعل، وهو من صنع المكلف، لكن ليس الغرض من وضعه ذلك، ويمثل له بالشراء لملك المتعة، فإن المكلف بشرائه الرقبة ملك المتعة، فكان الشراء سبباً بالنسبة لها، لأنه موصل إلى ملكها، وهذا بخلاف ملك الرقبة نفسها فإن الشراء يعد علّة له لا سبباً، لأنه يدرك تأثيره فيما هو موضوع له أصلاً.

ثانياً: يطلق السبب ويراد به: كل ما دل السمعي على كونه معرفاً لحكم

---

(١) من الآية: ١٦٦ من سورة البقرة.

(٢) انظر: اللسان: ١٩١١/٣، (سبب).

(٣) انظر: أصول السرخسي: ٣٠١/٢، مرآة الأصول: ٤٠٦/٢، منافع الدقايق شرح مجامع الحقائق، للبولداني: ٢٦٩.

شرعي، وهو ما ذهب إليه البزدوي من الحنفية والقاضي أبو يعلى[1] من الحنابلة كما أنه مذهب بعض الشيعة أيضاً[2].

وهذا التعريف ــ كما يبدو ــ أعم مما سبقه؛ لأنه يتناول كل ما يوصل إلى الحكم ويكون طريقاً لثبوته سواء كان علة أو شرطاً أو سؤالاً مثيراً للحكم أو علامة أو سبباً.

مراجعة وتصحيح:

لبيان الحقيقة نود أن نوضح أَن بعض من كتب في أصول الفقه، أخطأ فنسب إلى البزدوي أنه يرى تعريف السبب بأنه: «كل وصف ظاهر دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي»، وبنى على ذلك أن الإمام البزدوي يرى على هذا التعريف أن السبب شامل للعلّة، وذلك؛ لأنه يشمل ما إذا كان بين الوصف والحكم مناسبة ظاهرة، وهذه هي العلة، وما لم يكن بينهما مناسبة ظاهرة فهو سبب لا علّة، وعلى ذلك يكون بينهما عموم وخصوص مطلق، بمعنى: أنهما يجتمعان في شيء وينفرد الأعم منهما ــ وهو السبب ــ في شيء آخر فشهود رمضان سبب لوجود الصوم، والسفر علّة لإفطار المسافر في رمضان، وهنا قد اجتمع السبب والعلة في السفر، بوجود المناسبة الظاهرة بينه وبين الحكم، أما شهود رمضان فهو سبب لا علة؛ لأنه لا مناسبة بين شهود الشهر وبين وجوب الصوم، هكذا علل المؤلف ما نسبه إلى البزدوي[3].

---

(١) القاضي أبو يعلى: هو محمد بن الحسين بن محمد، أبو يعلى الفراء الحنبلي، كان عالم زمانه وفريد عصره، إماماً في الأصول والفروع، عارفاً بالقرآن وعلومه والحديث وفنونه، والفتاوى والجدل.

من تصانيفه: العدة، ومختصر العدة، والكفاية ومختصر الكفاية، والمعتمد، ومختصر المعتمد، وله: أحكام القرآن، وعيون المسائل، والأحكام السلطانية، والخلاف الكبير، وغيرها، توفي سنة ٤٥٨هـ.

انظر عنه: طبقات الحنابلة: ٢/١٩٣ ــ ٢٣٠، المنهج الأحمد: ٢/١٠٥ ــ ١١٨.

(٢) انظر: كشف الأسرار: ٤/١٧٠، العدة: ١/١٨٢، الأصول العامة للحكيم: ٣١٠.

(٣) أصول الفقه الإسلامي: لأبي العينين: ٢٨٥ ــ ٢٨٦.

أقول: الحق أن البزدوي: عرف السبب بما عرفه به غيره من فقهاء الحنفية من أنه: «عبارة عما هو طريق إلى الحكم» يعني: أن السبب في عرف الفقهاء مستعمل فيما هو موضوع له لغة، ثم أردف البزدوي ذلك بعرض ما قاله بعض الفقهاء من أن السبب «عبارة عما هو أخص من المفهوم اللغوي، وهو كل وصف ظاهر منضبط.. إلخ»، ثم قال: «فعلى هذا التفسير يكون السبب إسماً عاماً متناولاً لكل ما يدل على الحكم ويوصل إليه من العلل وغيرها.. إلى أن قال: «وعلى التفسير المذكور ـ ويعني: تعريف السبب بما هو طريق إلى الحكم ـ لا يتناول العلل بل يكون إسماً لنوع من المعاني المفضية إلى الحكم»[1] هكذا فعل الإمام البزدوي مما يصعب معه القول بنسبة الرأي الثاني له؛ لأنه نسبه إلى غيره قائلاً: «ولهذا قال بعضهم»، والأقرب إلى الصواب أن يكون ما نسبناه له هو الأصح؛ لأنه قدمه ولم ينسبه لأحد فقال «وهو في الشريعة عبارة عما هو طريق إلى الحكم.. إلخ».

ثالثاً: جاء في المنار تعريف السبب الحقيقي بأنه: «ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب لا وجود، ولا يعقل فيه معاني العلل»[2].

وهو قريب من التعريف الأول إلا أن في هذا بعض الزيادات التي تميزه عن العلّة بوضوح، وقد شرح ابن ملك هذا التعريف وبين محترزاته.

فقوله: «ما يكون طريقاً إلى الحكم» خرجت به العلامة، فإنها ليست بطريق إلى الحكم، بل هي دالة على الطريق الدال على الحكم.

وقوله: «من غير أن يضاف إليه وجوب» لإخراج العلّة، فإن العلّة موجبة للحكم وقد مر بيان ذلك في تعريفها.

وقوله: «ولا وجود» لإخراج الشرط، فإن الشرط يلزم من عدم وجوده انعدام المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط.

---

(١) كشف الأسرار: ٤/١٧٠.

(٢) المنار للنسفي بشرح ابن ملك: ٨٩٩.

وقوله: «لا يعقل فيه معاني العلل» بمعنى: أن لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً، لا بواسطة ولا بغير واسطة، وقد خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة[1].

ويتضح خلوه من معنى العلة في أنه يتخلل بين وجوده وبين وجود الحكم علّة لا تكون مستفادة من ذلك السبب، ومثال ذلك: لو دل إنسان إنساناً ليسرق مال إنسان أو يقتله ففعل المدلول، فهل يضمن الدال شيئاً؟، قالوا: لا يضمن لأن دلالته سبب محض، وقد تخلل بين هذا السبب وبين حصول المقصود الفعل الذي باشره المدلول وهو علة غير مضافة إلى ذلك السبب، لأنه وقع باختياره، فلا يضاف إليه.

رابعاً: عرفه معظم علماء الشافعية بأنه «الوصف الظاهر المنضبط الذي يكون مناطاً للحكم».

فقد ذكر ابن الحاجب: عند الكلام عن «الحكم الوضعي» الذي هو قسيم «الحكم التكليفي» أن الأحكام الثابتة بخطاب الوضع أصناف، منها: الحكم على الوصف بالسببية وهو: جعل وصف ظاهر منضبط مناطاً لوجود الحكم، وسواء في ذلك السبب الوقتي: كالزوال لوجوب الصلاة، والمعنوي: كالإسكار للتحريم، والبيع سبب للملك والغصب ونحوه من الاتلافات سبب للضمان، والزنى سبب للعقوبة وغير ذلك[2].

وبمثل ذلك عرفه الشوكاني[3].

---

(١) المصدر نفسه: ٨٩٩ وما بعدها، روضة الناظر: ٣٠.

(٢) انظر: مختصر المنتهى والعضد عليه وحواشيه: ٢/٧، إرشاد الفحول: ٦ ـ ٧.

(٣) الشوكاني: هو محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني، الصنعاني، اليماني، فقيه، محدث، أصولي، ولد سنة ١١٧٢، وتوفي سنة ١٢٥٠هـ. من أشهر مصنفاته: المفيد في حكم التقليد، ونيل الأوطار، وإرشاد الفحول. انظر عنه: الفتح المبين: ٣/١٤٤، الأعلام: ٧/١٩٠، ومقدمة نيل الأوطار.

وقريب من ذلك ما ذهب إليه القاضي البيضاوي: فقد ناقش ما ذكره المتقدمون في الحكم الشرعي، وقولهم: «إنه أما سبب أو مسبب كجعل الزنا سبباً لإيجاب الحد على الزاني»، قائلاً: «فإن أريد بالسببية الإعلام فحق، وتسميتها حكمًا بحث لفظي، وإن أريد بها التأثير فباطل؛ لأن الحادث لا يؤثر في القديم»[1].

فهذا يشير إلى أنه يرى: أن السبب الوصف الظاهر المنضبط الذي جعل مناطاً لوجوب الحكم، وإلى مثل ذلك ذهب الصفي الهندي[2].

والإمام الآمدي عرف السبب بأنه: «عبارة عن وصف ظاهر منضبط ودل الدليل على كونه معرفاً للإثبات للحكم الشرعي»[3].

لكن الإمام الزركشي نقل عنه أنه يرى: أن السبب يطلق على مظنة الحكم[4].

والإمام الغزالي: فسر السبب بما فسر به العلة: يفهم ذلك من خلال ما ذكره في مواطن كثيرة، يتضح منها أنه لا يفرق بين العلة والسبب، وسيأتي مزيد توضيح لذلك عند بحث الفرق بين العلة والسبب الآتي قريباً إن شاء الله تعالى[5].

خامساً: والمالكية: لم يختلف تعريفهم للسبب عما عرفه به الشافعية إلا بعضاً منهم ذكر أن السبب: ما يوصل إلى الشيء مع جواز المفارقة بينهما ولا أثر

---

(١) انظر: المنهاج بشرح الإسنوي والبدخشي: ١/٥٤ ـ ٥٥، وانظر: أصول الفقه لأبي النور زهير: ١/٦٧.

(٢) انظر: نهاية الوصول، مخطوط: ٢/١٠٢.

(٣) انظر: منتهى السول: للآمدي: ٣٢.

(٤) انظر: البحر المحيط: مخطوط: ٣/١٦٧.

(٥) انظر المستصفى: ١/٦٠، شفاء الغليل: ٥١٧ ـ ٥١٩، ٥٣٧ ـ ٥٣٨، و٥٩٠ و٦٠٣.

له فيه ولا في تحصيله، وهذا الأخير متفق مع مذهب الحنفية السابق، كما أنه متفق والمعنى اللغوي الموضوع له[1].

أما الإمام الشاطبي: فقد عرف السبب بأنه: «ما وضع شرعاً لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم»[2] وقد مثل لذلك بحصول النصاب في أنه سبب في وجوب الزكاة، وبالزوال فإنه سبب في وجوب الصلاة، وبالسرقة فإنها سبب في وجوب القطع، وبالعقود فإنها أسباب في إباحة الانتفاع، أو انتقال الأملاك.

أما القرافي[3]: فقد عرف السبب بأنه: «ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته»[4].

سادساً: والحنابلة سبقت الإشارة إلى أن بعضهم، كأبي يعلى ذهب إلى ما ذهب إليه بعض الحنفية من أنه ما دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي، وهذا كما قلنا عام في العلّة والشرط والعلامة والسبب، وبعضهم يرى ما يراه الشافعية من أنه الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم»[5].

سابعاً: أما ابن حزم فقد عرف السبب بأنه: «كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله» وذلك كالغضب الذي يؤدي إلى الانتصار، فالغضب سبب الانتصار ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر[6].

الخــلاصــة:

ما سبق ذكره هو مجمل ما قيل في تعريف السبب عند الأصوليين، ويمكن تلخيص ما ذهبوا إليه بالآتي:

---

(١) انظر: نشر البنود: ٤٢/١ ـ ٤٣.

(٢) انظر: الموافقات: ٦٥/١.

(٣) سبقت الترجمة له في ص ١٢٨.

(٤) انظر: تنقيح الفصول: ٨١.

(٥) انظر: غاية السول: مخطوط ٤٥ ـ ٤٦، العدة: ١٨٢/١، روضة الناظر: ٣٠، المختصر في أصول الفقه: ٦٦.

(٦) الإحكام لابن حزم: ١١٢٨/٨. أو: ١٤٤٨.

(أ) السرخسي ومنلاخسرو من الحنفية عرفوا السبب بأنه: «ما يكون طريقاً إلى الحكم بلا وضع له ولا تأثير فيه» وزاد عليه صاحب المنار من الحنفية «ولا يعقل فيه معاني العلل».

(ب) والبزدوي من الحنفية وأبو يعلى من الحنابلة وبعض الشيعة عرفوه بأنه: «ما دل السمع على كونه معرفاً لحكم شرعي».

(ج) وعرفه معظم الشافعية وجمهور المالكية، وبعض الحنابلة بأنه: «الوصف الظاهر المنضبط الذي يكون مناطاً للحكم».

أما الغزالي من الشافعية فإنه عرفه بأنه: «الموجب للحكم لا لذاته بل بجعل الشارع».

(د) وعرفه بعضهم بأنه: «ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته».

(هـ) وعرفه ابن حزم بأنه: «كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله، لو شاء لم يفعله».

السبب في عرف الفقهاء:

أما السبب في عرف الفقهاء فإنه يطلق ويراد به أحد أربعة أشياء:

الأول: ما يقابل المباشرة، كحفر البئر بالنسبة إلى التردية به، فالحافر متسبب إلى الهلاك، والدافع هو المباشر.

الثاني: يطلق على علّة العلّة، وذلك كالرمي القاتل، فإن الرمي علّة للإصابة، والإصابة علّة لزهوق الروح، فالرمي علّة للعلّة.

الثالث: العلّة الشرعية بدون شرطها: كملك النصاب من غير حولان الحول.

الرابع: العلّة الشرعية «كاملة» وتسمية العلّة سبباً من باب الاستعارة كالقتل يكون علّة للقصاص[1].

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير: بتحقيق الزحيلي وحماد: ٤٤٨ ــ ٤٥٠، المستصفى: ١/ ٦٠، شفاء الغليل: ٥٩٠ وما بعدها.

المطلب الثاني
فـــي
بيان الفرق بين السبب والعلّة

من خلال ما عرف به الأصوليون السبب، وما ذهب إليه الفقهاء في إطلاقهم هذا اللفظ على المعاني الأربعة المتقدمة يتضح لنا الفرق بينه وبين العلّة.

فعلى التعريف الأول: وهو قولهم: السبب ما يكون طريقاً إلى الحكم بلا وضع له ولا تأثير فيه، يكون السبب متناولاً لما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يكون قد وضع لذلك الحكم أو أثر فيه، وهنا فارق العلّة في أن العلّة لها نوع تأثير في الحكم، ويظهر هذا واضحاً في المثال الذي سقناه آنفاً وهو الشراء بالنسبة لملك المتعة، فإنه سبب لذلك لأن الشراء لا تأثير له في ملكها، بل هو عبارة عن طريق يوصل إليه، أما بالنسبة لملك الرقبة فإن الشراء علّة له لأنه يدرك تأثيره فيه.

وعلى التعريف الثاني: وهو قولهم: «كل ما دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم شرعي» يكون لفظ السبب عاماً في العلّة وغيرها مما هو طريق إلى الحكم ــ كما أشرنا إلى ذلك ــ.

أما التعريف الثالث: وهو قولهم: «ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب، ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل» فإنه صريح في إخراج العلّة منه وتميزها عنه، بل إنه أبعد السبب الذي له شبهة العلّة وما كان على شاكلته.

والتعريف الرابع: وهو ما عرف به السبب بأنه «الوصف الظاهر المنضبط الذي يكون مناطاً للحكم» فإن السبب والعلّة فيه متساويان كما هو واضح، وعليه معظم الشافعية، يقول الصفي الهندي في معرض الكلام عن خطاب الوضع: «فعلى هذا فلله تعالى في كل واقعة رتب الحكم فيها على وصف

أو حكمة، إن جوزنا التعليل بها حكمان: أحدهما: نفس الحكم المرتب على الوصف، وثانيهما: سببية ذلك الوصف. . . الخ، إلى أن قال: «ليس المراد من كون السبب موجباً كونه كذلك لذاته أو لصفة ذاتية بل المراد منه: إما المعرف وعليه الأكثرون أو الموجب لا لذاته ولا لصفة ذاتية ولكن بجعل الشارع إياه موجباً وهو اختيار الشيخ الغزالي. . . اهـ»[1] فهذا يدل بوضوح أن الصفي الهندي استعمل السبب بمعنى العلّة المؤثرة في الحكم، ويفهم من مناقشة الإمام البيضاوي رأي المتقدمين الذي أسلفناه أنه هو الآخر يستعمل السبب بمعنى العلّة أيضاً.

وهكذا الشأن بالنسبة للإمام الغزالي، فقد فسّر السبب بما فسّر به العلّة على مذهبه من أنها: المؤثر بجعل الشارع، فقد ذكر في مواطن كثيرة ما يؤكد هذا.

جاء في شفاء الغليل: «لا ينبغي أن يظن أنَّ السبب جنس زائد على جنس العلّة والشرط، ولكن لما تداولته الألسنة وأطلقه الفقهاء لمعان مختلفة أحببنا بيانه. . . اهـ»[2].

أما الإمام الآمدي: فالذي ذكره في منتهى السول يدل على عدم الفرق عنده بين العلّة والسبب، فقد ذكرنا أنه عرف السبب بأنه: «عبارة عن وصف ظاهر منضبط دل الدليل على كونه معرفاً للإثبات للحكم الشرعي»[3] وهذا ما ينطبق على العلّة أيضاً، إلا أن الزركشي نقل عنه أنّه يرى أن العلّة أعم من السبب، فالعلّة عنده تطلق تارة على الوصف المتضمن لحكمة الحكم، كالقتل العمد العدوان، وتارة تطلق على حكمة الحكم، كالزجر الذي هو حكمة القصاص، فإنه يصح أن يقال: وجب القصاص لحكمة الزجر، أما السبب،

---

(١) نهاية الوصول: مخطوط: ١٠٢/٢.

(٢) شفاء الغليل: ٥٩٠، وانظر المستصفى: ٦٠/١، وانظر استعمال الغزالي لفظ السبب بمعنى العلّة في شفاء الغليل ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٣٧ ــ ٥٣٨ و٦٠٣.

(٣) منتهى السول: ٣٢.

فإنه لا يطلق إلا على المظنة، ويمكن الجمع بين ما ذكره الآمدي وبين ما نقل عنه، بأن إطلاق العلّة على حكمة الحكم إطلاق حقيقي؛ لأنها ـ كما قلنا ـ هي المقصود من شرع الحكم، وإطلاقها على الوصف إطلاق مجازي، ولا مانع من أن يطلق السبب عن طريق المجاز على مظنة الحكم وبالتالي يشترك مع العلّة في هذا الإطلاق فيكون مع العلّة بمعنى واحد.

والتعريف الخامس: لم يختلف في مضمونه عن الرأيين المتقدمين للحنفية والشافعية فجمهور المالكية ذهب إلى ما ذهب إليه الشافعية من أن السبب والعلّة سواء، وما ذكر عن بعضهم من أنه ما يوصل إلى الشيء مع جواز المفارقة بينهما لا يختلف مع ما ذهب إليه الحنفية في التعريف الأول، إلا أن تعريف القرافي للسبب فيه شيء من الاختلاف في اللفظ وإن كان يرجع بالتالي إلى نفس المآل فإنه حينما عرفه بأنه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته، فإنه في الواقع عرفه بما هو شامل للعلّة أيضاً، لأنها كذلك، فمتى ما وجد القتل العمد العدوان وجب القصاص.

والتعريف السادس: وهو للحنابلة الذين انقسموا فيه إلى فريقين: فأبو يعلى عرفه بما هو أعم من العلّة والسبب والعلامة والشرط، كما سبق بيان ذلك، وبعضهم عرفه بما عرفه به الشافعية وبذلك يكون مساوياً للعلّة.

وأما التعريف السابع: وهو ما ذهب إليه ابن حزم، فإنه يفرق به بين العلّة والسبب لأن العلّة عنده صفة توجب أمراً إيجابياً ضرورياً كالنار علّة للإحراق، والثلج للتبريد، وليس السبب كذلك؛ لأنه لا يوجب الشيء المسبب بالضرورة، كما أنه يفرق بينهما بأن العلّة لا تفارق المعلول البتة، بينما ينبغي للسبب أن يقع قبل الفعل المتسبب منه[1]، وقد أنكر ابن حزم على من أوقع اسم العلّة في الشريعة على معنى السبب، وعلى من قال: إن الله تعالى شرع عللاً لم ينص عليها هو سبحانه وتعالى ولا رسوله، إلا أنه لم ينكر أن يكون الله

(١) للوقوف على المزيد من الإيضاحات يراجع الإحكام: ١١٢٨/٨، ١١٣٠، ١١٣١، والكافية في الجدل للجويني: ١٤.

تعالى جعل لبعض الأشياء سبباً لبعض ما شرع من الشرائع، ومثل بأمثلة كثيرة منها: جعل السرقة بصفة ما سبباً للقطع والقذف بصفة ما سبباً للحد.

أما ما ذهب إليه الفقهاء في إطلاقهم السبب على واحد من معان أربعة فإنه هو ما يميل إليه كثير من المحققين، فذلك أشمل وأوضح، وما دام استعمال هذا اللفظ قد وردت فيه هذه المعاني، فلا بأس من أن يكون هو المحور في التفريق بين العلّة والسبب، ومن هنا رتب الفقهاء أحكامهم الفقهية من حيث التسبب في الواقعة والمباشرة لها، وأصدروا فتاواهم بموجبها، ومن هنا كان جديراً بأن نتناول أقسام السبب بشيء من التفصيل وهذا ما سنفعله في المطلب التالي إن شاء الله تعالى.

المطلب الثالث
في
أقسام السبب

السبب تتضح الرؤية فيه ببيان أقسامه التي ذكرها الفقهاء، حيث أطلقوا هذا اللفظ على أكثر من معنى، إما عن طريق الاشتراك اللفظي، كما هو مذهب بعضهم، وإما عن طريق المجاز عند من يرى أن لفظ السبب وضع لمعنى واحد ثم استعمل لمعان غير ذلك المعنى. وسنتناول ذلك بإيجاز، وبالقدر الذي يلقي الضوء على هذا اللفظ الذي له صلة وثيقة بموضوع بحثنا «العلّة».

فقد ذهب العلماء إلى تقسيم الأسباب الشرعية إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: سبب اسمًا لا معنى وحكمًا.
القسم الثاني: سبب محض.
القسم الثالث: سبب هو علّة العلّة.
القسم الرابع: سبب هو علّة «معنى».

وإليك تفصيل القول في هذه الأقسام.

القسم الأول من أقسام السبب
اللفظ الذي يكون سبباً اسمًا، لا معنى ولا حكمًا

ويراد به: ما كان طريقاً للحكم يفضي إليه، لكن ليس في الحال بل في المآل.

ومثلوا لهذا باليمين، فحينها أوجبوا فيه الكفارة قالوا: إنما وجبت باليمن دون الحنث.

وهكذا الشأن في جميع التعليقات كالطلاق والإعتاق والنذر، فقد أطلقوا على ذلك كله أنها أسباب.

وإطلاقهم السبب على هذه الأمور عن طريق المجاز لا الحقيقة. بيان ذلك:

أما اليمين: فإن وضعها شرعاً للبر المانع عن الحنث، وعند الحنث يكون اليمين سبباً مفضياً إلى الكفارة، وبما أن السبب في الحقيقة ما يكون مؤدياً إلى غيره وطريقاً إليه، فإن إطلاق اسم السبب على اليمين إنما يكون من باب المجاز لا الحقيقة، لأنها لا تفضي إلى الكفارة إلا على تقدير الحنث.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإمام الغزالي: عد تسمية اليمين بالسبب من باب تسمية ذات العلّة ــ مع تخلف الصفة عنها ــ سبباً، وهو ما سنتناوله في القسم الرابع إن شاء الله تعالى، وهو ما عليه بعض الحنابلة أيضاً(١).

وأما التعليقات: في الطلاق والإعتاق والنذر؛ فلأنه لا يمكن التوصل فيها إلى الأجزية إلا عند وجود شرطها، وعند وجود الشرط تصبح تلك التعليقات أسباباً مفضية بالفعل؛ لأنها إنما وضعت في الحقيقة حتى لا يقع الجزاء إلا عند وجود الشرط المانع من وقوعه قبله، وبهذا يتضح أن إطلاق السببية عليها إنما هو إطلاق مجازي باعتبار ما يؤول إليه(٢).

---

(١) انظر: شفاء الغليل: ٥٩٢، شرح الكوكب المنير: المحقق: ١/٤٤٩.

(٢) انظر: تقويم أصول الفقه: مخطوط: ٧٦٤، مرآة الأصول: ٢/٤١٠ ــ ٤١١، أصول السرخسي: ٣٠٤ ــ ٣٠٥، كشف الأسرار: ٤/٣٨٣، ابن ملك: ٩٠٢ ــ ٩٠٣، منافع الدقائق: ٢٧١.

وهذا النوع من السبب المجازي يرى الحنفية ان له شبهة الحقيقة، وبناء على ذلك لم يجوزوا تعجيل الكفارة قبل الحنث، ولم يجوزوا تعجيل النذر قبل شرطه، كما انهم أجازوا ــ بناء عليه ــ تعليق الطلاق بالنكاح، كأن يقول لامرأةٍ ما: إن تزوجتك فأنت طالق؛ لأن هذا ليس بطلاق ولا سبب في الطلاق، فلا يشترط لانعقاده ما يشترط للطلاق وهو ملك النكاح[1]، لم يخالف في ذلك سوى زفر[2] الذي ذهب إلى أن السبب هنا سبب مجازي محض لا شبهة للحقيقة فيه.

أما الشافعي، فإنه يرى أن هذا القسم من السبب، سبب بمعنى العلّة؛ لأنه الموجب بالمآل ومن هنا لم يقل انه نفس العلّة، وبناء عليه لم يجوز تعليق الطلاق قبل النكاح، وجعله باطلاً، لعدم وجود الملك عند وجود العلّة[3]، كما أنه أجاز تعجيل التكفير بالمال قبل الحنث[4]، لجواز التعجيل قبل وجود الشرط ما دام السبب موجوداً كالزكاة فإنه جوز أداءها قبل الحول إذا وجد النصاب[5].

ولهذا الموضوع فروع كثيرة وبه مناقشات طويلة لا نرى الإفاضة بها هنا[6].

---

(١) انظر: فتح القدير: ١١٤/٤ وما بعدها، مع حاشية سعد أفندي عليه.

(٢) زفر: هو أبو الهذيل زفر بن الهذيل البصري، صاحب أبي حنيفة، ولد سنة ١١٠ وتوفي سنة ١٥٨هـ، كان جامعاً بين العلم والعبادة، وهو صاحب حديث ثم غلب عليه الرأي.

انظر: تهذيب الأسماء واللغات: ١٩٦/١.

(٣) انظر: نهاية المحتاج للرملي: ٤٥٠/٦، وانظر: القواعد لابن رجب الحنبلي: ٢٦٨.

(٤) انظر: روضة الطالبين: ١٧/١١، الغاية القصوى: ٩٩٣/٢.

(٥) انظر: الغاية القصوى: ٣٨٧/١، نهاية المحتاج: ١٤١/٣.

(٦) انظر في ذلك: شفاء الغليل: ٥٩٢، مرآة الأصول: ٤١٢/٢، المستصفى: ٦٠/١، ابن ملك: ٩٠٢ وما بعدها، كشف الأسرار: ١٨٤/٤.

القسم الثاني من أقسام السبب
ما كان سبباً محضاً، اسمًا ومعنى

وهو ما أطلق عليه الأصوليون «السبب الحقيقي» وعرفوه بأنه: «ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل» وقد وضعوا هذه القيود في التعريف ضبطاً له من أن يشترك معه ما ليس منه أو يخرج ما هو منه، فحينما ذكروا أنه «ما يكون طريقاً للحكم» لتخرج العلامة؛ لأنها ليست بطريق للحكم بل معرفة له، وأما قولهم: «من غير أن يضاف إليه وجوب فإنه لإخراج العلّة؛ لأنها مما يضاف الحكم إليها، وبقولهم «ولا وجود» خرج الشرط لأن الحكم يثبت عنده وضعاً فيمكن أن يضاف إليه، وأما قولهم: «ولا يعقل فيه معاني العلل» يشير إلى أن السبب الحقيقي لا تأثير له في وجود الحكم أصلاً، لا بواسطة ولا بدونها، وبهذا القيد خرجت أقسام السبب الباقية كالسبب الذي له شبهة العلّة، والسبب الذي فيه معنى العلّة، والسبب المجازي، وذلك لتعقل حقيقة التأثير أو شبهته فيها[1].

حكم هذا السبب:

بما أن السبب هنا مجرد طريق للحكم لا يضاف إليه وجود، ولا يعقل فيه تأثير في الحكم فقد كان حكمه أن لا يضاف أثر الفعل إليه، بل يضاف إلى العلّة المتوسطة بين الحكم والسبب، وهذا القسم من السبب ما يكون في مقابلة المباشرة عند الغزالي والحنابلة، ويراد به حينئذٍ الشرط، ويراد بالمباشرة إيجاد الفعل، وبالتسبب إيجاد الشرط[2].

وقد خرج الفقهاء على هذا السبب فروعاً كثيرة:

منها:

إن من دل على سرقة أو قتل أو قطع طريق فإنه لا يضمن؛ نظراً لأن

---

(١) انظر: مرآة الأصول: ٤٠٦/٢ ـ ٤٢١، ابن ملك: ٨٩٩ ـ ٩٠٠، كشف الأسرار: ١٧٥/٤، أصول السرخسي: ٣٠٥/٢.

(٢) انظر: شفاء الغليل: ٥٩١.

الدلالة طريق للوصول إلى الشيء، وقد تخلل بينها وبين حصول ذلك الشيء ما يمكن أن يقال عنه أنه هو العلّة، وهو فعل المختار، وهذا الفعل لا يمكن بحال إضافته إلى تلك الدلالة، وقد فرقوا بين هذه المسألة وبين مسألة ما إذا دل محرم على الصيد، فأوجبوا على الثاني الضمان دون الأول؛ لأن دلالة المحرم على الصيد إزالة لأمن ذلك الصيد، وهو جناية في حقه فاعتبرت دلالته مباشرة، لا مجرد سبب، وصار كما لو دل مودَع سارقاً على مكان الوديعة، ولا كذلك الشأن في المسألة الأولى[1].

ومنها: إن من دفع إلى صبي سلاحاً بقصد أن يمسكه للدافع فقتل الصبي به نفسه فإن الدافع لا يضمن، لأن ضرب الصبي نفسه صدر باختياره، وهو غير مضاف إلى الدافع، أما لو سقط السلاح من يد الصبي فهلك أو أتلف جزءاً منه فإن الدافع ضامن في هذه الحالة؛ لأن السقوط من يده مضاف إلى السبب الأول وهو مناولته إياه، فكان هذا سبباً في معنى العلّة باعتبار الإضافة إليه[2].

ومنها: إذا حفر إنسان بئراً فتلف فيها إنسان لم يضمن الحافر الدية ولا يحرم من الإرث إذا كان الهالك قريبه؛ لأنهما إنما يجبان بإزاء فعل القتل المباشر جزاء له، والمباشرة من الحافر تعتبر أثناء الحفر فقط فلا تمتد إلى ما بعده[3]؛ ولأن الحفر قد انقضى قبل الاتصال بالإنسان الساقط في البئر، والذي اتصل بالساقط هو العمق الحادث بفعله.

---

(١) انظر: مرآة الأصول: ٢/٤٠٧، تقويم أصول الفقه، مخطوط: ٧٦٧ ـ ٧٦٨، أصول السرخسي: ٢/٣٠٧، وانظر أيضاً: فتح القدير: ٣/٦٨ ـ ٦٩، وأحكام السرقة: للدكتور أحمد الكبيسي: ١٠١ و١٠٦.

(٢) المرآة: ٢/٤٠٨، السرخسي: ٢/٣٠٩.

(٣) انظر في مسألة حفر البئر: روضة الطالبين: ٩/١٣٥، الغاية القصوى: ٢/٨٨٤ و٨٩٩، نهاية المحتاج: ٧/٢٥٧، الدر المختار مع حاشية ابن عابدين: ٦/١٣٦، الأشباه والنظائر: للسيوطي: ١٧٩.

ولهذا النوع من السبب تفريعات أخرى كثيرة جداً يرجع إليها في مظانها[1].

القسم الثالث من أقسام السبب
السبب الذي هو علّة العلّة

وبعضهم أطلق عليه: السبب الموجب، والسبب الذي في حكم العلّة، أو السبب الذي في معنى العلّة، لأنه أوجب علّة الحكم.

وعرفوه بأنه: ما كانت العلّة المتخللة بين السبب والحكم فيه مضافة إلى السبب، أو هو: ما يضاف إليه العلّة المتخللة بينه وبين الحكم بلا وضع لحكمها، ومعنى بلا وضع لحكمها: أن لا يكون السبب موضوعاً لحكم تلك العلّة.

ويلاحظ أن هذا السبب له حيثيتان: فمن حيث إنه لم يوجب الحكم إلا بواسطة علة كان سبباً، ومن حيث إن العلّة الموجبة للحكم حدثت به أضيف أثر الفعل إليه.

أما حكم هذا السبب: فإن الشافعية يرون أن له حكم العلّة من كل وجه فيضاف أثر الفعل إليه؛ لأنه لما أضيفت العلّة إليه كان بمنزلتها، ولهذا سمي «علّة العلّة».

أما الحنفية فإنهم وإن قالوا: بأنه يضاف إليه أثر الفعل لإضافة العلّة إليه، إلا أنه لما كان غير موضوعٍ لحكم تلك العلّة لم يرتبوا عليه ما كان في جزاء المباشرة كحرمان الميراث مثلاً[2].

مثال ذلك: الدابة تمشي على طبع سائقها وقائدها، فإذا أتلفت شيئاً

---

(١) انظر: تقويم أصول الفقه: مخطوط: ٧٦٩ ـ ٧٧٧، المستصفى: ١/٦٠، روضة الناظر: ٣٠، أصول السرخسي: ٢/٣٠٦ ـ ٣١١.

(٢) انظر: التقويم: ٧٧٨، مرآة الأصول: ٢/٤٠٨ ـ ٤٠٩، ابن ملك: ٩٠١، المستصفى: ١/٦٠، شفاء الغليل: ٥٩١.

أضيف هذا الإتلاف إليهما بالضرورة؛ لأن كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها، حالة السوق والقود، وقد تخلل بين السبب وبين المتلف ما هو علّة وهو فعل الدابة، لكن هذه العلّة مضافة إلى السوق والقود؛ لأن السائق والقائد أكرها الدابة على الذهاب، فيكون لهذا السبب حكم العلّة؛ لأنه علّة للعلّة في الحقيقة، والحكم يضاف إلى علّة العلّة متى ما كانت العلّة غير صالحة لإضافته إليها، وهنا العلّة غير صالحة للإضافة إليها، لأن فعل العجماء هدر، فيكون فعل الدابة مضافاً إلى سائقها وقائدها، فيما يرجع إلى بدل المحل وهو الضمان، وأما فيما يرجع إلى جزاء المباشرة فلا يكون مضافاً إليه ومن هنا قالوا لا يحرم المتسبب من الميراث، ولا تجب عليه الكفارة ولا القصاص[1].

أما الشافعية فإنهم لم ينكروا هذا لكنهم نظروا إلى جهة التسبب القوية فيه من حيث إنه قصد به شخصاً معيناً فيصلح أن يكون موجباً للقود عليه، لأن فيه معنى العلّة[2].

ومثاله أيضاً: لو قطع حبل القنديل فانكسر، أو شق الزق فسال الدهن الذي فيه، فإن القطع والشق سببان في معنى العلّة، وذلك لأن الحفاظ على القنديل والدهن بذلك الحبل والزق، فكان القطع للحبل، والشق للزق علة أزالت تماسكهما، وإزالة التماسك علة للتلف[3].

وهكذا كل أمر أسند إلى السبب دون المباشر كإشراع الجناح على الطريق، أو وضع حجر فيه، أو ترك الحائط المائل، وإدخال الدابة في زرع الغير، إذا حصل في جميع ذلك ضرر فإنه يجب الضمان على المتسبب.

وقد مثل الإمام الغزالي وبعض الأصوليين لهذا النوع من السبب بالرمي

---

(١) انظر: تقويم أصول الفقه: مخطوط: ٧٧٨، مرآة الأصول: ٤٠٨/٢، ابن ملك: ٩٠١، المستصفى: ٦٠/١، شفاء الغليل: ٥٩١.

(٢) انظر في إتلاف الدابة: روضة الطالبين: ١٩٥/١٠، الغاية القصوى: ٩٤١/٢.

(٣) المصادر السابقة: التقويم: ٧٧٩، المرآة: ٤٠٩، أصول السرخسي: ٣١١/٢.

الذي يصيب فيقتل مثلاً، فإنه سبب للموت؛ لأن الموت هنا لم يحصل بذات الرمي بل بتقطع الأوصال أو بالسراية والجرح الحاصلين بذلك الرمي، فكان الرمي سبباً من جهة أنه لم يحصل به موت، وكان علة للعلّة من جهة أن السراية والجرح قد حصلا به[1].

القسم الرابع من أقسام السبب
السبب الذي هو علّة، تخلفت الصفة عنها

بمعنى أن السبب يكون موجباً للحكم بنفسه بدون توسط علة بينهما، وهذا السبب من أدق الأسباب، لأنه سبب ابتداء وعلّة انتهاء، وقد أغفله كثير من الأصوليين ولم يذكروه من أقسام السبب، ومثلوا لذلك بتسمية اليمين سبباً للكفارة دون الحنث فيه، وقد سبقت الإشارة إلى أن الإمام الغزالي عد تسمية اليمين سبباً من هذا الباب، وليس من القسم الأول، وملك النصاب سبباً للزكاة دون انقضاء الحول، فهو سبب ابتداء، وعلّة انتهاء إذا تم الحول، ولتوضيح ذلك نقول: سبب وجوب الزكاة الغنى المتمثل بملك النصاب لا بالحول، لكنه لما لم تجب الزكاة بالنصاب نفسه، علم أنه لا بد من وصف آخر متعلق به تمام التعلق، وما ذاك إلا أن يوصف النصاب بأنه حولي في ملك المزكى، وإنما فهم ذلك من تعليق الشرع الزكاة بأنها لا تكون إلا بمال نامٍ معنى، ومن المعلوم أن النمو لا يتحقق إلا بمدة، فاشترطت صفة البقاء حولاً لتحقيق النمو، وبذلك أصبح المال المرصد للنمو ــ وهو ما سميناه نصاباً ــ أصل العلّة، وهو سبب ابتداء، والحول وصفاً له، فلم يعمل أصل العلّة ما لم يتم بوصفه، ومن هنا كان النصاب سبباً ابتداء وعلّة انتهاء[2].

---

(١) انظر: مرآة الأصول: ٤٠٩/٢، شفاء الغليل: ٥٩١، تقويم أصول الفقه، مخطوط: ٧٧٧ وما بعدها، روضة الناظر: ٣٠.

(٢) انظر: تقويم أصول الفقه: مخطوط: ٧٧٩، المستصفى: ٦٠/١، شفاء الغليل: ٥٩٢، روضة الناظر: ٣٠، نهاية الوصول: مخطوط: ١٠٣/١.

حكم هذا السبب:

وحكمه متردد بين السبب المحض مع بعض العلّة، وذلك عند القول بأن الحكم عنده لا يجب إلا بعد أن يوجد البعض الآخر، وبين كونه علّة، عند النظر إلى جواز تعجيل الأداء بشرط أن يتم بوصفه وهو الحول، ولذا فإنهم قالوا لا تجب الزكاة قبل الحول، لكنه لو عجل صاحب المال الأداء جاز، ولو هلك المال ولم يبق حولاً كاملاً لم يكن ما دفعه المزكى فرضاً، وصار كما لو عجل قبل تمام النصاب[1].

القسم الخامس من أقسام السبب
السبب الذي له شبهة العلّة

عرفوا هذا السبب: بأنه ما يضاف إليه الحكم ثبوتاً عنده على صحة التراخي، أو يثبت به الحكم حال كونه غير موضوع لمتخلل لم يوضع هذا المتخلل للحكم.

وحكمه: أن يضاف أثر الفعل إليه لا مطلقاً بل بالتعدي، وتوضيح ذلك بالمثال: حفر البئر في ملك الغير، مما يضاف إليه الحكم ثبوتاً عنده على صحة التراخي، فإن الحفر سبب للقتل؛ لأنه طريق للوقوع في البئر، وليس علّة له، بل العلّة ثقل الماشي، والسبب مشيه فيه، أما الحفر فإنه إيجاد لشرط الوقوع، لكن لما كان الحكم يضاف إليه وجوداً عنده لا ثبوتاً به كان له شبهة العلّة، ومن هنا قالوا: لا يكون مثل هذا السبب موجباً للكفارة ولا حرمان الإرث؛ لأن ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية؛ لأنها بدل المتلف لا جزاء الفعل، وقد حصل التلف مضافاً إلى حفره وجوداً عنده بطريق التعدي[2].

ومثلوا لما يثبت الحكم به غير موضوع لمتخلل لم يوضع للحكم، بإرضاع

---

(١) انظر: التقويم: ٧٨٠ ــ ٧٨١.

(٢) مرآة الأصول: ٤٠٩/٢، ابن ملك وحاشية الرهاوي عليه: ٩٠٨، كشف الأسرار: ١٨٦/٤.

الكبيرة ضرتها الصغيرة عمداً، فإنهما بذلك قد حرمتا على من تزوجهما[1]، وعلى الزوج أن يقدم للصغيرة نصف صداقها، ثم يرجع على الكبيرة إن تعمدت الفساد بأن علمت بقيام النكاح بين تلك الصغيرة وبين زوجها، أما إذا لم تتعمد فلا يرجع إليها بشيء، وبما أن الإرضاع يثبت به إفساد النكاح، لكنه لم يوضع له بل للتربية، فقد كان سبباً له شبهة العلّة، أما فساد النكاح فهو المتخلل الذي يثبت به لزوم المهر مع أنه لم يوضع له أيضاً.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا القسم قد اعترض عليه بأنه من أقسام الشرط الذي يكون في حكم العلّة، وأجابوا عليه: بأنه لا امتناع من أن يكون الواحد شرطاً باعتبار رفع المانع، وسبباً باعتبار الأفضاء إلى المقصود، كما في كون الشيء الواحد علّة باعتبار التأثير وسبباً باعتبار كونه طريقاً للحكم[2].

كما تجدر الإشارة إلى أن بعض الأصوليين حصر أقسام السبب بثلاثة فقط: السبب الحقيقي والمجازي، والذي في معنى العلّة، وعدوا السبب الذي له شبهة العلّة من المجازي.

ووجه الحصر: أن ما أفضى إلى الحكم، إما أن يكون إفضاؤه في المآل، فذاك هو السبب المجازي، وإما أن يكون إفضاؤه في الحال، وهو على نوعين: إما أن يكون له تأثير، وذلك هو السبب الذي في معنى العلّة، وإما أن لا يكون له تأثير وهو السبب الحقيقي[3].

□ □ □

---

(١) انظر: نهاية المحتاج: ١٧٩/٧، الغاية القصوى: ٨٦٣/٢.
(٢) انظر المصادر المتقدمة.
(٣) انظر: ابن ملك: ٩٠٧.

المبحث الثالث
فـي
العـلامـة

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: في: تعريف العلامة لغة ــ واصطلاحاً وبيان الفرق بينها وبين العلّة.

المطلب الثاني: في: أقسام العلامة.

* * *

المطلب الأول
فـي
تعريف العلامة لغة ــ واصطلاحاً وبيان الفرق بينها وبين العلّة

بعد أن ذكرنا العلّة والسبب واتضح لنا الفرق بينهما عند بعضٍ والتسوية عند البعض الآخر، من خلال تعريف السبب وتقسيم الفقهاء له، نأتي إلى بيان أمر آخر له صلة بالعلّة، وهو: العلامة، وسنبحث في تعريفها وتمييزها عن العلّة، ثم في بيان أقسامها، كلاً في مطلب خاص.

أما تعريفها لغة: فإنه يراد بالعلامة السمة، والجمع علام، وتأتي العلامة والعلم بمعنى ما يفصل به بين أرضين، ويستعمل هذان اللفظان بما يهتدي به الضالة في الفلوات، وهذا يعني أنه قد يستعمل العلم والعلامة في معنى واحد لغة، يقال: اعلمه: أي جعل فيه علامة وجعل له علمًا. وقد سميت الراية

علمًا، لأنها يجتمع إليها الجند فيكون علامة عليهم، ومنه أخذ: معلم الطريق أي: دلالته، فإن معلم كل شيء مظنته، يقال: فلان معلم للخير(١).

* * *

وأما تعريفها في اصطلاح الأصوليين:

فإن جمهور الأصوليين عرف العلامة بأنها: «ما يكون معرفاً للحكم الثابت، بعلّته من غير أن يكون الحكم مضافاً إلى العلامة وجوباً لها لا وجوداً عندها» أو «يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود»(٢).

تميز العلامة عن السبب والعلّة:

اتضح لنا من خلال تعريف العلامة في اصطلاح الأصوليين، أنها تكون دليلاً على ظهور الحكم عند وجودها فحسب، وعليه فإن تعلق الحكم بها تعلق دلالة لا تأثير، فالعلامة لا تـؤثر في الحكم ولا يتوقف الحكم عليها بحال من الأحوال، وبذلك فارقت كلاً من السبب والعلّة، فمثلاً: التكبيرات في الصلاة علامات على الانتقال من ركن إلى ركن، والأذان عبارة عن إعلام بدخول الوقت، وأشراط الساعة جعلها الله للدلالة على حضورها من غير أن يكون لهذه العلامات تعلق بتلك الأحكام وجوباً ولا وجوداً، ومن ذلك أيضاً، التلبية في الحج، علامة على قيام الإحرام به، وهكذا.

ومما تفارق العلّة به العلامة: ان العلّة إما أن يكون وجود الشيء تابعاً له بأن تحصل العلّة قبله أو مقارناً لها، فالأول: كالقتل العمد والعدوان يكون علّة للقصاص، والقصاص إنما يثبت عقيب تلك العلّة، والثاني كالإحراق عند مماسة النار، والشبع عند الأكل، أما الأمارة فإن الذي يثبت بها العلم أو الظن بوجود

---

(١) انظر: اللسان: ٣٠٨٤/٤ ـ ٣٠٨٥.

(٢) انظر: أصول السرخسي: ٣٠٤/٢، المنار وابن ملك عليه: ٩٢٧، مرآة الأصول: ٤٢١/٢، كشف الأسرار: ١٧٤/٤، التلويح على التوضيح ١٤٨/٢.

الشيء لا الوجود نفسه، فالدخان أمارة يثبت به العلم أو الظن بوجود النار، لا النار نفسها[1].

اما ابن حزم: فإنه قد عرف العلامة بأنها: الصفة التي يتفق عليها الإنسانان، فإذا رآها أحدهما علم الأمر الذي اتفقا عليه، ومثل له بقوله عليه الصلاة والسلام: «إذْنُك عليَّ أَنْ يُرفَع الحجابُ وأنْ تَستَمع سوادِي حتَى أَنهاكَ»[2] فقد جعل عليه الصلاة والسلام رفع الحجاب واستماع حركته علامة لابن مسعود[3] على حصول الإذن له[4].

وتعريف ابن حزم وإن اختلفت ألفاظه إلا أنه لا يختلف مع ما ذهب إليه غيره من العلماء في تعريف العلامة، فما زال الأمر مقصوراً فيها على الدلالة على الأمر من غير أن يكون لها تأثير فيه، أو تعلق بوجوب أو وجود.

يبقى لنا في تتمة الكلام عن التعريف بالعلامة وتمييزها عن العلة أن نذكر إن كثيراً من الأصوليين مثلوا لها: بالإحصان، الذي هو عبارة عن اجتماع سبعة أشياء: العقل، والبلوغ، والحرية، والنكاح الصحيح، والدخول به، وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الإحصان والإسلام، على خلاف في بعضها ليس هذا محل بحثه، فقد جعلوا الإحصان علامة للرجم في باب الزنى،

---

(١) المصادر السابقة.

(٢) الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده، فانظر في: ٣٨٨/١ و ٣٩٤، و ٤٠٤.

(٣) ابن مسعود: هو أبو عبدالرحمن عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبيب، من بني مخزوم، وأمه تكنى بأم عبد، أسلمت وهاجرت، فهو صحابي وابن صحابية، أسلم عبدالله قديماً حين أسلم سعيد بن زيد، قيل: قبل عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ شهد مع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بدراً وأحداً والخندق وسائر المشاهد، وهو صاحب نعل رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ نزل الكوفة في آخر أمره وتوفي بها سنة ٣٢هـ وقيل: ٣٣هـ وقيل: عاد إلى المدينة.

انظر: تهذيب الأسماء واللغات: ١٨٨/٢، شذرات الذهب: ٣٨/١، العبر في خبر من غبر: ٣٣/١، تهذيب التهذيب: ٢٧/٦، الفتح المبين: ٦٩/١.

(٤) انظر: الإحكام لابن حزم: ١١٢٨.

وهذا التمثيل لا يوافق ما ذكرنا من أن العلامة المحضة وهي المرادة عند الإطلاق ما جعل علمًا على الحكم من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود، وذلك لأن وجوب الرجم موقوف عليه، ولذا فإنه لا بد من القول بصرفه عن العلامة المحضة إلى كونه علامة بمعنى الشرط؛ لأن الإحصان وإن كان علامة للرجم إلا أنه لما كان للحكم نوع تعلق به، صح أن يسمى شرطاً.

وتجدر الإشارة إلى أنه قد ارتبكت عبارة بعض أصحاب الفضيلة في كتابه دراسات في أصول الفقه، عند التعرض لهذا الموضوع، فقد عرف العلامة المحضة أولاً بالتعريف الذي ذكرنا ثم مثل له بأمثلة كان من بينها الإحصان في باب الزنا ثم تساءل قائلاً: «فإن قلت: كيف يكون الإحصان علامة محضة» مع أنه شرط للقضاء بالرجم فيكون ذلك من باب التناقض؟ وأجاب قائلاً: «قلت لا منافاة بين كونه شرطاً، وكونه علامة محضة، إذ المقصود بالعلامة المحضة أن لا يتعلق بها وجود ولا وجوب، والإحصان بهذه المثابة فيكون علامة محضة» ثم استطرد في التدليل على أن الإحصان ليس بسبب للزنا ولا علّة له إلى أن قال: «كما أنه ليس بشرط لأن حكم الشرط أن يتوقف انعقاد العلّة على وجوده، والزنا إذا وجد لا يتوقف على إحصان سيوجد فلا يكون شرطاً، لكن ثبوته معرف لحكم الزنا الصادر بعده من غير أن يتعلق الوجود والوجوب به، لكن فيه معنى من معاني الشرط إذ للحكم نوع تعلق به؛ لأن الحكم لما كان لا يثبت عند عدمه كان فيه جهة الشرط فيجوز أن يسمى شرطاً. . . اهـ»[1].

هذا نص ما ذكره فضيلته في هذا المقام، وأنت ترى ما في هذا الكلام من ارتباك وتناقض بينين، فإنه جعل في مقدمة جوابه أن لا منافاة بين كونه شرطاً وكونه علامة محضة، ترى: إذاً ما معنى أن تكون محضة، وهي بنفس الوقت تكون شرطاً؟ وليس معنى الشرطية فيها إلا أن يتعلق بها وجود فهذا طبيعة كل شرط، وهذا يتنافى والمحضية التي فسرها كغيره بأن لا يتعلق بها وجود ولا وجوب، ومعلوم أنه لم يطلق على العلامة المحضة كذلك إلا لكونها خالصة

---

(١) دراسات في أصول الفقه: ٢٢٨ ــ ٢٢٩.

من شائبة أي تعلق وجودي أووجوبـي، ثم إنه في عبارته الأخيرة ذكر أن الإحصان ليس بشرط وعلل ذلك بكلام لم أفهم المراد منه، وفي نهايته ذكر ما يناقض ذلك عندما قال: «لكن فيه معنى من معاني الشرط إذ للحكم نوع تعلق به، لأن الحكم لما كان لا يثبت عند عدمه كان فيه جهة شرط فيجوز أن يسمى شرطاً» فقد سمى الإحصان شرطاً غير شرط، وعلّل بما يلزمه بالقول بأن الإحصان يجوز أن يسمى شرطاً «بأن للحكم نوع تعلق به لأن الحكم لما كان لا يثبت عند عدمه» وهذه طبيعة الشروط، فما المانع بعد هذا من أن يسمى شرطاً ما دام الحكم قد تعلّق به، ولم يثبت بانعدامه؟.

ولعل فضيلته قصد بكلامه هذا أنه لا يسمى شرطاً محضاً ولا علامة محضة لما ذكر من العلل لكل فتجاوزت عبارته المقصد.

والواقع: إن الإحصان لا يصح أن يسمى علامة محضة، لما تبين لنا أن للحكم نوع تعلّق به، بل إنه علامة في معنى الشرط وسيأتي مزيد كلام في هذا، إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني
فـــي
أقسام العلامة

عرفنا فيما سبق مراد الأصوليين من العلامة، ومفهـومها لـديهم عند الإطلاق، وهذا لا يعني أن العلامة لم تستعمل في غير ما وضعت له، ومن هنا جاء تقسيمها عند الأصوليين بما سنذكره الآن إن شاء الله تعالى.

فقد ذهبوا إلى تقسيمها إلى أربعة أنواع:

النوع الأول: العلامة المحضة:

وقد سبق تعريفها وهي المرادة عند إطلاق لفظ العلامة، ومثلوا لها بالأذان والتكبيرات في الصلاة وبالعلم يوضع للعسكر دلالة على وجوده وما إلى ذلك.

ومن أمثلته أيضاً: رمضان في قول القائل لزوجته: أنت طالق قبل رمضان

بشهر، فإن رمضان هنا معرف محض للزمان الذي علق الطلاق على حلول الشهر الذي قبله فرمضان علامة محضة لا تعلق لها بالحكم، لا بوجوب ولا بوجود[1].

النوع الثاني: العلامة بمعنى الشرط:

وذلك إذا كان الحكم له نوع تعلق بذلك الدال، وقد مثلوا له بالإحصان في الزنا، وقد سبقت لنا الإشارة إليه قريباً وسيأتي مزيد تفصيل في ذلك عند الكلام على الشرط[2].

النوع الثالث: علامة هي علّة:

وذلك عند ملاحظة أن العلل الشرعية لما كانت غير موجبة للأحكام بذاتها، بل بجعل الشارع إياها موجبة، فإن هذا يقتضي أن يكون وجودها علامة للحكم، ومن هنا يتحصل لنا القول: بأن ما كان علّة يجوز أن يسمى علامة ودليلاً، أما ما كان دليلاً محضاً فإنه لا يجوز أن يسمى علّة لخلوه عن التأثير والمناسبة[3].

النوع الرابع: العلامة المجازية:

وهي العلّة التي يطلق عليها أحياناً علامة، فهي علامة تسمية علّة حقيقة، وسيأتي مزيد توضيح لهذه عند تقسيم العلّة، إن شاء الله تعالى[4].

□ □ □

---

(١) انظر: أصول السرخسي: ٢/٣٣١، منافع الدقائق: ٢٧٦، التلويح على التوضيح ٢/١٤٨، تقويم أصول الفقه: مخطوط: ٧٩٧، كشف الأسرار: ٤/٢٢٦.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) انظر: أصول السرخسي ٢/٣٠٢ و٣٣١، تقويم أصول الفقه، مخطوط: ٧٩٧، منافع الدقائق: ٢٧٦.

(٤) المصادر نفسها.

المبحث الرابع
في
الشـــرط

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: في: تعريف الشرط لغة واصطلاحاً
وبيان الفرق بينه وبين العلّة.

المطلب الثاني: في: بيان أقسام الشرط.

* * *

المطلب الأول
في
تعريف الشرط ـ لغة واصطلاحاً
وبيان الفرق بينه وبين العلّة

مما له ارتباط بالحكم وجوداً وعدماً الشرط، فهو إذاً يشارك العلّة في جانب من جوانبها؛ لذا كان من المستحسن تناوله بالبحث تعريفاً له وبياناً لأقسامه كما فعلنا في السبب والعلامة حتى يتضح لنا الفرق بين كل من هذه الاصطلاحات.

تعريف الشرط:

أما تعريفه لغة: فقد قال عنه في اللسان: «الشرط معروف، وكذلك الشريطة والجمع شروط، وشرائط، والشرط إلزام الشيء، والتزامه في البيع ونحوه»[1].

---

(١) اللسان: ٤/٢٢٣٥، وانظر: مختار الصحاح: ٣٣٤.

وأما تعريفه اصطلاحاً: فإنه من خلاله نستطيع التمييز بينه وبين العلّة، فالشرط في اصطلاح الأصوليين: ما يضاف إليه الحكم وجوداً عنده لا وجوباً به»[1]. وبعبارة أخرى: «اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب».

أو: «ما يتوقف عليه وجود الشيء بلا تأثير في ذلك الشيء ولا إفضاء إليه» ومعنى هذا: أن الشرط يتوقف وجود الشيء عليه، ولا دخل له بوجوب ذلك الشيء فيكون بذلك قد خالف العلّة، وليس هو طريقاً للوصول إلى ذلك الحكم، وبذلك خالف السبب.

مثال ذلك:

لو قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، فإن هذا يعني: أن الطلاق متوقف الحصول على وجود الدخول منها، بحيث يصير الطلاق عند وجود الدخول، مضافاً إليه، موجوداً عنده، ولا يكون واجباً به، لأن وقوع الطلاق إنما يكون بقول القائل: «أنت طالق عند الدخول» فالدخول إذاً شرط للوقوع، وللشرط هنا حيثيتان:

فمن حيث إن الدخول لا أثر له في الطلاق من حيث الثبوت به، ولا يكون طريقاً للوصول إليه لم يكن علّة ولا سبباً، وأشبه العلامة حينئذ، ومن حيث إن الطلاق مضاف إلى الدخول، وجوداً عنده أشبه العلّة، أو السبب، ولذا سمي بالشرط توسطاً بين الحالتين[2].

والتمثيل لمطلق الشرط بما ذكرنا فيه كلام، والأولى أن يمثل له بالطهارة تكون شرطاً للصلاة مثلاً، فإن كون الطهارة شرطاً للصلاة لا يلاحظ فيه إضافة الحكم إليه ولا إفضائه إلى الحكم، بل هو لمجرد توقف الحكم ــ وهو صحة الصلاة ــ على ذلك الشرط وهو الطهارة.

---

(١) انظر: أصول السرخسي: ٢٠٣/٢.

(٢) انظر: كشف الأسرار: ١٧٣/٤، أصول السرخسي: ٢٠٣/٢، منافع الدقائق: ٢٧٣، مرآة الأصول: ٤١٧/٢، ابن ملك: ٩٢١، تقويم أصول الفقه: ٧٦١، شفاء الغليل: ٥٥١ وما بعدها.

وقد عرف بعضهم الشرط: بأنه: «ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته»[1].

وهو تعريف أوضح من التعاريف السابقة، مع أنه يؤدي نفس الغرض، فإنه لما كان الحكم متوقفاً عليه من حيث الوجود ولا تأثير له في ذلك الحكم فإنه يلزم أن ينعدم المشروط حالة انعدامه.

أما الإمام الغزالي: فقد سلك مسلكاً في تعريف الشرط يتضمن ما سبق من تعريف غيره مع زيادة في ذلـك توضح مدى الفرق بينه وبين العلّة، والارتباط بينهما، فقال: «وفي لسان الفقهاء عبارة عما يمتنع وجود عمل العلّة إلا بوجوده، لا لما تجب به العلّة، أو يجب به الحكم، أو يقال: هو عبارة عما يجب الحكم عنده بوجود علّة الحكم.» ا. هـ.[2].

فهو بهذا يوضح أن الحكم لم يحصل بالشرط، فلا يقال عنه: إن الحكم حصل بسببه، فالطلاق في قول القائل: إن دخلت الدار فأنت طالق، غير واقع بالدخول بل بالتطليق ويحصل عند الدخول، ومن هنا اختلف عن العلّة؛ لأن العلّة يمكن أن يضاف إليها الحكم وينسب لها.

وقد أوضح الإمام الغزالي ما ذهب إليه بعديد من الأمثلة: منها: ملك النكاح لا يحصل إلا بالنكاح الجاري بمشهد الشهود، وإذا حصل قيل: إنه حصل بالنكاح عند حضور الشهود لا بالشهادة[2]، فالنكاح علّة لملك المنفعة، ويمكن أن ينسب إليه، وحضور الشهود شرط لتحقق ملك المنفعة حيث يمتنع عملها إلا به، فلا نكاح بدون الشهود وبالتالي فلا ملك لمنفعة بدون ذلك.

ومثل الإمام أيضاً: ببراءة الذمة عن الصلاة، إنما حصلت بفعل الصلاة عند اقتران الطهارة لا بفعل الطهارة؛ لأن الطهارة شرط لصحة الصلاة التي

---

(١) انظر: روضة الناظر: ١٣٥، أصول الفقه الإسلامي: د. أبو العينين: ٢٩٠، الأصول العامة للحكيم: ٣١١.
(٢) شفاء الغليل: ٥٥٠.

بفعلها تبرأ الذمة، وكذا الملك في البيع يحصل بالإيجاب والقبول، الذي أطلقنا عليه ــ البيع ــ لا بذات البائع ولا بذات المبيع لكن الإيجاب والقبول لا ينعقدان بيعاً إلا عند وجود مبيع وبائع إذ لا يتصور بيع بدونهما[1].

المطلب الثاني
في
بيان أقسام الشرط

بعد أن ألقينا نظرة خاطفة على التعريف بالشرط يحسن هنا أن نبين أقسامه بإيجاز، حسبما يراه الفقهاء من الأصوليين، حتى تكون الصورة واضحة أمامنا، كما إن الفرق بينه وبين العلّة يزداد وضوحاً عند بيان أقسامه، فقد ذهب الأصوليون إلى تقسيم الشرط إلى أقسام ستة:

القسم الأول: الشرط المحض.
القسم الثاني: الشرط الذي في حكم العلّة.
القسم الثالث: الشرط الذي في حكم السبب.
القسم الرابع: الشرط اسمًا لا حكمًا.
القسم الخامس: الشرط الذي يشبه العلامة.
القسم السادس: الشرط الذي فيه شبهة العلّة.

القسم الأول من أقسام الشرط
الشرط المحض

ويراد به: ما يتوقف انعقاد العلّة للعلية على وجوده، ومثال ذلك: دخول الدار في قول القائل: إن دخلت الدار فأنت طالق، فقوله: «أنت طالق» علّة لوقوع الطلاق، وانعقاده متوقف على وجود الدخول، مع أن الدخول لا تأثير له في وقوع الطلاق.

---

(١) شفاء الغليل: ٥٥٢.

وقسم بعضهم هذا النوع من الشرط إلى قسمين:

جعلي: وهو الذي يكون ضمن اعتبار المكلف مما يعلق عليه تصرفاته، ويكون إما بكلمة الشرط كالمثال السابق، وإما بما يكون بدلاً عنها مما يدل على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه، كأن يقول: المرأة التي أتزوجها طالق، فهو في معنى: إن تزوجت.

وأصلي حقيقي: وهو ما يتوقف عليه الشيء، إما في الواقع، أو بحكم الشرع، حتى لا يصح الحكم بدونه أصلاً، أو لا يصح بدونه إلا عند تعذره، ويمثل لما يتوقف عليه الشيء في الواقع: بالعقل، فإنه شرط للإحساس بالأشياء، ويمثل لما يتوقف عليه الشيء في حكم الشرع ولا يصح بدونه أصلاً: بالشهود للنكاح، ويمثل للشرعي الذي لا يصح الحكم بدونه إلا عند تعذره، بالطهارة للصلاة(١).

القسم الثاني من أقسام الشرط
الشرط الذي في حكم العلّة

ويراد به: كل شرط لم تقم علّة ولا سبب صالحان لأن يضاف الحكم إليها بمعارضته؛ ولذا فإنه يضاف الحكم إليه عند تعذر إضافته إلى العلّة؛ لأنه أصبح شبيهاً بها، في توقف الحكم عليه وتأثيره فأقيم مقامها؛ ولذا فإنه متى وجدت حقيقة العلّة الصالحة للإضافة إليها فإنه لا عبرة حينئذ بشبهها ولا بخلفها(٢).

ويمثل لهذا النوع من الشرط: بحفر البئر في الطريق أو في ملك الغير، فإن الحفر في حد ذاته ليس بعلّة للتلف، بل علّته السقوط الناتج عن علّة أخرى

---

(١) انظر: ابن ملك وحواشيه: ٩٢١ ـ ٩٢٢، تقويم أصول الفقه، مخطوط: ٧٦١ و ٧٨٩، التلويح: ١٤٥/٢، مرآة الأصول: ٤١٧/٢ ـ ٤١٨، مجامع الحقائق: ٢٧٣، أصول السرخسي: ٣٢٢/٢، بزدوي: ٣٠٢/٤، أصول الفقه الإسلامي: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٢) ابن ملك وحواشيه: ٩٢٢.

وهي الثقل، والمشي سبب محض للسقوط، لأنه مفض إليه في الجملة وليس بعلّة، ولما كانت الأرض مانعة من تأثير العلّة التي هي الثقل، فإن تأثيرها موقوف على زوال المانع، وحفر البئر بمثابة إزالة المانع، وبه وجد شرط التأثير، ومن هنا أوجب الفقهاء الضمان على الحافر، لكن لا يحرم به من الميراث لعدم ثبوت المباشرة في القتل، ولذا فإنهم قالوا: إنه لو ألقى إنسان نفسه أو ماله في البئر، أو كان الحفر في أرض نفسه سقط الضمان، وإنما سقط الضمان في هذه الحالة، لأن الحكم يمكن أن يضاف إلى العلّة دون الشرط؛ لأن إسقاط الإنسان نفسه يصلح أن يكون علّة يضاف إليها القتل، ومن هذا القبيل، شق الزق الذي فيه مائع، فإن الشق شرط للسيلان، أما علته فكونه مائعاً، ولما كان الزق مانعاً من السيلان، فإنه يعد موقوفاً على زوال المانع الذي تماسك به المسائل، فكان الشق مزيلاً للمانع موجداً لشرط السيلان وكان بمثابة المباشرة؛ لأنه فوت ما كان محفوظاً بالزق وأتلفه[1].

القسم الثالث من أقسام الشرط
الشرط الذي في حكم السبب

ويراد به: الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوباً إلى ذلك الشرط، ويكون سابقاً على ذلك الفعل الاختياري.

ويمثل لهذا النوع: بحل قيد العبد حتى أبق، فإن الحال لا يضمن.

وتوجيه المسألة: إن الذي بين أيدينا هو حل القيد والذهاب ثم التلف، ولما كان الحل عبارة عن إزالة المانع للعبد من الذهاب كان شرطاً للتلف، وقد تخلل بينه وبين المشروط فعل العبد باختياره وهو الذهاب الذي يعد العلة

---

(١) انظر: المصدر السابق: كشف الأسرار: ٢٠٦/٤، وما بعدها، أصول السرخسي: ٣٢٢/٢، التلويح: ١٤٥/٢ ـ ١٤٨، مجامع الحقائق: ٢٧٤، مرآة الأصول: ٤١٨/٢، تقويم أصول الفقه: ٧٩.

الحقيقية لتلف المال، والشرط هنا وهو الحل سابق على الفعل الاختياري أما الفعل وهو الذهاب فإنه لا يمكن أن يضاف إلى الحل، ومن هنا قلنا إن الحل بمنزلة السبب المحض، بناء على أن سبب كل شيء يكون متقدماً عليه، وشرطه أن يكون متأخراً عن صورته وجوداً، ولما كان الشرط هنا بمعنى السبب كان تلف المال هنا مضافاً إلى ما اعترض عليه وتخلله من العلّة دون ما سبقه من السبب، ومن هنا سمي هذا الشرط شرطاً في حكم السبب باعتبار أنه متقدم على العلّة، فشبههُ بالسبب من جانب التقدم ومن كونه مفضياً إلى ذلك الشـيء فلا يكون شرطاً محضاً ما دام كذلك[1].

القسم الرابع من أقسام الشرط
الشرط: اسمًا لا حكمًا

ويراد به: الشرط الذي يتوقف عليه الحكم في الجملة، مع عدم إضافة الحكم إليه ثبوتاً عنده بحيث يوجد عند وجوده.

وإطلاق لفظ الشرط على هذا النـوع إطلاق مجازي، لتخلف حكمه ــ وهو وجود الحكم عند وجوده ــ لكنه لما كان وجود الحكم يفتقر إليه في الجملة كان شرطاً في الصورة لا في المعنى.

ومثلوا لهذا الشرط: بقول القائل لزوجته: إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق، فأول الشرطين هنا يعتبر شرطاً في الصورة؛ لأن الحكم متوقف عليه في الجملة، ولا يعد شرطاً حكمًا؛ لأن الحكم لا يتحقق عنـد وجوده؛ ولهذا فإنها لو دخلت الدارين، وهي في نكاحه طلقت بالاتفاق، وإن أبانها فدخلت الدارين، أو دخلت إحدى الدارين فأبانها ثم دخلت الأخرى

---

(١) المصادر السابقة، السرخسي: ٣٢٥، ابن ملك: ٩٢٣، الكشف: ٢١٢، وما بعدها، المجامع: ٢٧٥، التوضيح: ١٤٧، المرآة: ٤١٨.

لم تطلق بالاتفاق، ولو أبانها ثم دخلت إحداها ثم نكحها ثم دخلت الأخرى فإنها تطلق خلافاً لزفر[1].

وقد فسر الدبوسي[2] هذا النوع من الشرط بأنه: الشرط الخارج على وفاق العادة، ومثل له بقوله تعالى: ﴿وربائِبُكم اللاَّتي في حُجوركم﴾[3]، وبقوله تعالى: ﴿فكاتِبوهُم إنْ علمتُم فِيهم خَيرا﴾[4]، وبقوله تعالى: ﴿ومنْ لم يستَطِع منكُم طَولاً أن يَنكِحَ المحصناتِ المُـؤمناتِ فمِمَّا ملكَتْ أيمانُكم من فتياتِكم المؤمناتِ﴾[5]، قال: «لأن العادة جارية بترك نكاح الأماء إلا من عدم الحرة والعجز عنها، وليس لهذا الشرط حكم، ويكون ذكره والسكوت عنه بمنزلة، والفائدة في تخصيص الله حال الابتلاء بتلك الحادثة في العادات بالذكر كونها أولى بالبيان لأن الحاجة إليها أمس. ا. هـ.»[6].

أقول: يبدو مما عليه الفقهاء أن ما ذهب إليه الدبوسي ليس من قبيل النوع الذي نحن بصدد بحثه، بل هو نوع آخر من أنواع الشرط؛ لأن ما ذكره لا ارتباط به مع ما ذكرناه، لكنه يتفق معه في كون كل منهما يسمى شرطاً مجازياً أي شرطاً في الصورة دون المعنى.

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٢١٨/٤، مرآة الأصول: ٤١٩/٢، مجامع الحقائق: ٢٧٥، أصول السرخسي: ٣٢٧/٢، ابن ملك: ٩٢٤.

(٢) الدبوسي: هو عبدالله بن عمر بن عيسى القاضي أبو زيد الدبوسي، نسبة إلى دبوسية قرية بين بخارى وسمرقند، من أشهر مصنفاته: كتاب تأسيس النظر فيما اختلف فيه أبو حنيفة وصاحباه ومالك والشافعي، وتقويم الأدلة في تقويم أصول الفقه.

انظر عنه: الفتح المبين: ٢٣٦/١، الفوائد البهية: ١٠٩، وفيات الأعيان: ٤٨/٣.

(٣) من الآية: ٢٣ من سورة النساء.

(٤) من الآية: ٣٣ من سورة النور.

(٥) من الآية: ٢٥ من سورة النساء.

(٦) تقويم أصول الفقه: ٧٩٦.

القسم الخامس من أقسام الشرط
الشرط الذي يعتبر علامة

وفسروه بأنه: ما يبين تحقق نفس العلّة الخفية، أو يظهر تحقق صفة العلّة عند خفاء تلك الصفة.

توضيح ذلك: إن علامة كل شيء معرفة له وموضحة لخفائه، ولذلك لا يحتاج إليها إلا ما فيه نوع خفاء، فالتكبير في الصلاة مثلاً علامة لقصد الانتقال من ركن إلى ركن، وشرط الحكم يأتي أحياناً للتوضيح والتبيين، إما لتحقيق نفس العلّة عند خفاء ذاتها، أو مبيناً لتحقق صفتها عند خفاء تلك الصفة، وهذا الشرط في الحقيقة علامة؛ لأنه من جهة توقف تحقيق الحكم على تحقق العلّة الموصوفة الموقوفة عليه يسمى شرطاً، ومن جهة كونه مظهراً لذلك التحقق كان علامة.

مثال ما كان مظهراً لنفس العلّة: الولادة شرط يكون بمعنى العلامة للنسب عند الصاحبين، لأن الولادة مظهرة للعلوق، والعلوق علّة للنسب؛ ولذلك ذهبا إلى أن النسب يثبت بشهادة القابلة بالولادة مطلقاً، سواء وجد حبل ظاهر أو فراش قائم أو إقرار من الزوج بالحبل أو لم يوجد، أما أبو حنيفة: فإنه عد الولادة شرطاً محضاً للنسب في حقنا؛ لأن بناء الحكم على الظاهر، وإن كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن، فما كان باطناً يجعل كالمعدوم في حق من لم يعلم، ومن هنا لم يثبت الولادة إلا بحجة كاملة، فكذلك النسب، والحجة الكاملة: رجلان أو رجل وامرأتان، وهذا إذا لم يكن الفراش قائمًا، أما إذا كان قائمًا فإنه كاف في أن يكون سبباً للنسب قبل الولادة، والولادة ما هي إلا معرفة محضة، وهكذا الشأن إذا كان الحمل ظاهراً، أو أقر الزوج بالحبل، لأن هذه الأحوال وجد فيها دليل قيام النسب قبل الولادة، فكانت الولادة معرفة فقط.

ومثال ما كان مظهراً لصفة العلّة: الإحصان لإيجاب الرجم، فإنه علامة يعرف بظهوره كون الزنا موجباً للرجم، وإنما كان علامة، ولم يكن علّة ولا سبباً

للرجم؛ لأن الرجم غير مضاف إلى الأحصان لا وجوباً به ــ وهذا من شأن العلّة ــ فليس بعلّة، ولا وجوداً عنده ــ وهذا شأن السبب ــ فليس بسبب، ولكنه عبارة عن صفة في الزاني تظهر أن الزنا موجب للرجم، ولكنه لما كان للحكم نوع تعلق به لم يكن علامة محضة، بل في معنى الشرط وقد سبق تفصيل ذلك من قريب. وفي المسألة خلاف بين الفقهاء ليس هذا محل بسطه[1].

القسم السادس من أقسام الشرط
الشرط الذي فيه شبهة العلّة

أغلب الأصوليين لم يذكر هذا الشرط مستقلاً، بل جعله من الشرط الذي في حكم العلل، الذي سبق التعرض له، وذهب البعض منهم كالإمام السرخسي إلى جعله قسماً مستقلاً، فقد مثل للشرط الذي هو في حكم العلّة بنحو شق الزق، حتى يسيل ما فيه من الدهن، وقطع حبل القنديل حتى يسقط فينكسر.

وأما الشرط الذي يشبه العلّة فقد فسره بأنه: كل شرط عارضه ما لا يصلح أن يكون علّة للحكم بانفراده، أما إذا عارضه ما يصلح للتعليل به بانفراده فإنه لا يعد شبيهاً بها.

ومعنى هذا: الأصل أن الحكم يكون مضافاً إلى العلة، والملاحظ في علل الشرع أنها ــ فيما يرجع إلى ثبوت الحكم ــ كالشروط، وبمعنى أوضح: إنها أمارات غير موجبة للحكم بذاتها بل بجعل الشارع إياها كذلك، ولما كان الحكم يكون مضافاً إلى الشرط من حيث وجوده عنده، فقد أشبه العلّة من هذا الوجه؛ ولذلك أمكن جعله خلفاً عنها، في إثبات الحكم به لكنه إذا عارضه

---

(١) انظر في هذا الشرط: كشف الأسرار: ٢١٨/٤ ــ ٢١٩، أصول السرخسي: ٣٢٨، مرآة الأصول: ٤١٩/٢ ــ ٤٢٠، مجامع الحقائق: ٢٧٥، ابن ملك: ٩٢٥ ــ ٩٢٨، تقويم أصول الفقه: ٧٩٥.

ما يصلح أن يكون علّة بانفراده، فإنه لا حاجة حينئذ إلى إثبات هذه الخلافة له، فلم يجعل في هذه الحالة شبيهاً بالعلّة[1].

ومثال ذلك: حفر البئر في الطريق يعتبر في الحقيقة شرطاً، والمشي سبباً محضاً، أما فعل الماشي فإنه علّة للسقوط، لكن لما كانت الأرض ممسكة مانعة عمل العلّة وهي نقل الماشي فإن حفر البئر بمثابة إزالة للمانع وإيجاد لشرط السقوط، وإذا ما نظرنا إلى ثقل الماشي فإنا نجد أنه غير صالح للتعليل به بمفرده، وكذلك المشي الذي كان سبباً في الإتلاف لا يصلح هو الآخر أن يكون علّة له؛ لأنه مباح مطلقاً، فكان الشرط هنا بمنزلة العلة في إضافة الحكم إليه، ومن هنا أوجبوا الضمان على الحافر، ولكن لما كان الحافر لا يعد مباشـراً للإتلاف، فإنهم لم يوجبوا عليه ما يجب للمباشرة كالكفارة والحرمان من الميراث. وهكذا كان هذا الشرط شبيهاً بالعلّة[2].

□ □ □

---

(١) أصول السرخسي: ٢/٣٢٤.

(٢) انظر: أصول السرخسي: ٢/٣٢٤، أصول البزدوي: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

الفصل الثالث
في
أقسام العلّة

ويشتمل على تمهيد ومبحثين:

التمهيد.

المبحث الأول: في تقسيمات الشافعية وبعض من غيرهم للعلّة.

المبحث الثاني: في تقسيمات ذكرها الحنفية للعلّة.

* * *

تمهيـــد

قسم العلماء العلّة أقساماً عديدة من وجوه مختلفة، والناظر إلى ما ذهبوا إليه يجد أن لكل طريقته في تقسيمها، فقد يذكر علماء الحنفية ما لم يذكره غيرهم، أو بالعكس، وعلى كل حال فإن تقسيمات العلّة عندهم آتية من تصورهم لها، وسكوت بعضهم عن بعض التقسيمات لا يدل على أنه لا يقول به؛ لأن من التقسيمات ما لم يذكرها ذلك البعض تحت عنوان التقسيم، وقد صنع هذا غير واحد من الأصوليين؛ ولذلك نجدها منثورة في ثنايا كلامهم عن مسألة من مسائل العلّة أو حكم من أحكامها، بحيث ترتب على ذلك اختلاف حكمها باختلاف نوعها.

ونستطيع القول أن الشافعية لهم تقسيمات للعلّة، ربما شاركهم فيها علماء الأصول من الحنفية أو غيرهم، لكنا نجد الآخرين لم يتطرقوا إليها، أو لم تكن

بارزة في مؤلفاتهم باعتبارها أنواعاً للعلّة ــ كما قلنا ــ فهم يقولون بها ضمناً، وهكذا العكس.

ولما كانت هذه التقسيمات ذات أهمية كبيرة، فضّلتُ أن أعقد لها فصلاً خاصاً، ولطولها ــ نوعاً ما ــ أَخَّرتُها عن تعريف العلّة، وقد كان المناسب أن تأتي بعده، حتى لا يطول الفصل بين التعريف للعلّة وبين بيان ما تتميز به عن غيرها وهو الموضوع الذي ذكرناه آنفاً، ومن المناسب أن نتناول هذا الموضوع في مبحثين، نجعل الأول منهما: لتقسيمات الشافعية وبعض من غيرهم للعلّة، والثاني للتقسيمات التي ذكرها الحنفية لها، وبالله التوفيق.

□ □ □

المبحث الأول
في
تقسيمات الشافعية وبعض من غيرهم للعلّة

ويشتمل على اثني عشر مطلباً:

المطلب الأول: في تقسيم العلة من حيث موقعها في الحكم الذي كانت علته.

المطلب الثاني: في تقسيم العلة من حيث نسبتها إلى المكلف وعدمها.

المطلب الثالث: في تقسيم العلّة من حيث لزوم الوصف للموصوف وعدم لزومه.

المطلب الرابع: في تقسيم العلّة من حيث تعدد الأوصاف فيها وعدمه.

المطلب الخامس: في تقسيم العلّة من حيث كونها مع الحكم ثبوتية أو عدمية.

المطلب السادس: في تقسيم العلّة من حيث تعديها وعدمه.

المطلب السابع: في تقسيم العلّة من حيث ثبوت الحكم الواحد بها أو الأحكام.

المطلب الثامن: في تقسيم العلّة من حيث توقف معلولها على شرطه وعدمه.

المطلب التاسع: في تقسيم العلّة من حيث الدفع والرفع بها.

المطلب العاشر: في تقسيم العلّة من حيث هي.

المطلب الحادي عشر: في تقسيم العلة من حيث طريقها.

المطلب الثاني عشر: في تقسيم العلة من حيث إفضاؤها إلى المقصود في أول حال أو ثانيه.

* * *

المطلب الأول
في
تقسيم العلة من حيث موقعها من الحكم الذي كانت علته

العلة بهذا الاعتبار تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أولها: أن تكون العلة التي تثبت في محل هي نفس ذلك المحل الذي ثبتت فيه.

ويمثل لذلك: بتعليل حرمة الربا في النقدين بكونهما: جوهري الأثمان، أو بثمنيتها، بحسب الخلقة، بمعنى: أنهما مخلوقان للثمنية، والخلاف في التعليل بمحل الحكم مبني على تفصيل القول في التعليل بالعلّة القاصرة، وفي ذلك بحث مستقل سنتناوله فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ثانيها: أن تكون العلّة جزءاً من ماهية ذلك المحل الذي بنيت منه، ومثلوا لذلك: بتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة، فإن عقد المعاوضة جزء من محل الحكم وهو البيع.

ثالثها: أن لا تكون العلة نفس المحل ولا جزءاً منه، بل هي خارجة عن ماهية الحكم، والخارج عن الماهية منه ما يكون شرعياً، ومنه ما يكون لغوياً، ومنه ما يكون عرفياً، ومنه ما يكون عقلياً.

أما الشرعي: فقد مثلوا له بالمشاع، فإنه يصح أن يقال عنه: إنه يجوز بيعه، فيقاس على ذلك جواز رهنه وهبته، وغير ذلك من التصرفات.

وأما اللغوي: فيمثل له بالنبيذ، فإنه لما كان داخلاً ضمن مسمى الخمر فإنه يحرم، شأنه في ذلك شأن المعتصر من العنب حيث لا فرق، ويمثل له أيضاً

باللواط، فإنه يطلق عليه لغة أنه: «زنا» ومن هنا أخذ حكمه من وجوب الحد على الزاني في القبل.

وأما العرفي: فيمكن أن يمثل له بكل عيب، فيقال: هذا يعد عيباً عرفاً، فيثبت به الرد، ومثل له الإمام الرازي في المحصول: بما يقال في بيع الغائب من أنه مشتمل على جهالة مجتنبة في العرف، كما مثل له بالخسة والشرف والكمال والنقصان.

وأما العقلي: فإنه أنواع:

(أ) لأنه إما أن يكون المعلّل به نفس المصلحة أو المفسدة، وهو ما أطلق عليه العلماء «الحكمة» كأن يقال: إنما شرع القصاص تحصيلاً لصيانة النفوس عن الإتلاف، وحرمت الخمر دفعاً لمفاسدها.

(ب) وإما أن يكون المعلّل به الأمارة الدالة على تلك المصلحة أو المفسدة، ويمثل له: بفساد البيع لجهالة أحد العوضين، فإنها موجبة لفساده، مع أن فساد البيع معلّل بتعذر التسليم لأنه الوصف المنضبط، والجهالة ما هي إلا أمارة عليه.

(ج) وإما أن يكون المعلّل به صفة حقيقية: ويقصد بالحقيقي، ما يمكن تعقله باعتبار نفسه من غير توقف على عرف أو غيره، وذلك كأن يقال في البر مثلاً: إن العلّة في ربويته كونه مطعوماً، فيقاس عليه غيره من المطعومات، فالطعم صفة حقيقية له.

(د) وإما أن يكون المعلّل به صفة إضافية، ويقصد بالإضافي: ما يتعقل بالإضافة إلى غيره، كالأبوة، فإنها لا تعقل بنفسها، بل يمكن تعقلها بتعقل البنوة، ويمكن أن يمثل للخارج الفعلي الإضافي: بتعليل الإجبار في النكاح بالأبوة، فإن الأبوة أمر خارج عن محل الحكم مع أنها أمر إضافي ـ كما قلنا ـ.

كما يمكن أن يمثل بتعليل ربوية شيء بكونه مكيلاً، فإن كونه مكيلاً ليس صفة حقيقية للشيء، إنما يكتسب الصفة من إضافته إلى المكيال الذي يعلم به ضبط الأقدار.

(هـ) وإما أن يكون المعلّل به صفة سلبية: وذلك كأن يعلل عدم وقوع الطلاق من المكره بكونه مسلوب الإرادة والرضى، فلا يقع طلاقه، أو لأنه داخل في عموم النص الناطق برفع القلم عن المكره، وعدم اعتبار تصرفاته، وحينئذٍ يكون حكمه ثابتاً بالنص لا بالقياس.

(و) وإما أن يكون المعلّل به مركباً من الحقيقية والإضافية: وذلك كأن يقال في البيع الصحيح: بيع صدر من أهله في محله، فكون البيع صادراً من أهله صفة حقيقية للبائع، وكونه في محله صفة إضافية له.

(ز) وإما أن يكون المعلّل به مركباً من الحقيقية والسلبية: ومثاله أن يقال: قتل بغير حق فيجب فيه العقوبة، فكونه قتلاً صفة حقيقية، وكونه بغير حق صفة سلبية.

(ح) وإما أن يكون المعلّل به مركباً من الصفة الإضافية والسلبية، ومثاله أن يقال في جواز التفاضل في شيء ما: مكيل ليس من الجنس، فكون الشيء مكيلاً صفة إضافية له، وكونه ليس من الجنس صفة سلبية.

(ط) وإما أن يكون المعلّل به مركباً من الصفة الحقيقية والإضافية والسلبية، وذلك كأن يقال في وجوب الحد في القتل: إنه قتل عمد عدوان، فكونه قتلاً صفة حقيقية، وكونه عمداً صفة إضافية، حيث إن القتل يوصف بالعمدية بحسب ظروف الجريمة، وكونه عدواناً صفة سلبية؛ لأنه يوصف بذلك إذا كان القاتل مسلوب الحق في ذلك القتل.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الوجه من التقسيمات للعلّة الواردة على الحكم قد وقع الخلاف بين الأصوليين في التعليل ببعض أقسامه، وهذا ما سنبينه قريباً إن شاء الله تعالى[1].

---

(١) انظر في التقسيمات المتقدمة: نهاية الوصول، مخطوط: ٢/٢١٤، المحصول: ج ٢، ق ٢٨١ ــ ٢٨٢، المنهاج والإسنوي والبدخشي عليه: ٣/١٠٢ ــ ١٠٣، جمع الجوامع: ٢/٢٣٤.

المطلب الثاني

في

تقسيم العلّة من حيث: نسبتها إلى المكلف وعدمها

تنقسم العلّة من حيث نسبتها إلى المكلفين، وعدم نسبتها إليهم إلى قسمين:

الأول: علّة تكون من فعل المكلفين، ويمثل لها: بالقتل الموجب للقصاص، والشرب الموجب للحد في الخمر وغير ذلك.

الثاني: علّة لا تكون من فعل المكلفين: وذلك كالبكارة التي جعلها الشافعية علّة في ثبوت ولاية الإجبار في النكاح[1].

المطلب الثالث

في

تقسيم العلّة من حيث: لزوم الوصف للموصوف وعدمه

العلّة تنقسم من هذه الحيثية إلى قسمين:

الأول: أن يكون الوصف المعلّل به لازماً للموصوف غير متجدد، وذلك كما في تعليل تحريم الربا في البر بكونه مطعوماً، فإن الطعم لازم للموصوف غير متجدد فيه.

الثاني: أن يكون الوصف غير لازم للموصوف بل هو متجدد فيه، وهذا المتجدد: إما أن يكون ضرورياً، ويثبت ذلك إما بمقتضى الخلقة والطبيعة، كالبكارة لولاية الإجبار، وهذا ما يسمى «الوصف الأصلي»، وإما بحسب العادة: وذلك كانقلاب العصير خمراً، والخمر خلاً، وهذا ما يسمى: «الوصف الطارىء».

وإما أن يكون غير ضروري: وهو إما أن يكون متعلقاً باختيار أهل

---

(١) انظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٨٤، نهاية الوصول: ٢/ ٢١٤.

العرف، وذلك كاختيارهم أن يكون البر مكيلاً، وإما أن يكون متعلقاً باختيار الشخص الواحد، وذلك كالردة والقتل إذا علّل بواحد منهما[1].

المطلب الرابع
في
تقسيم العلّة من حيث: تعدد الأوصاف فيها وعدمه

وتنقسم بهذا الاتجاه إلى قسمين:

أولهما: أن تكون العلّة ذات أوصاف متعددة، وذلك كالتعليل «بالقتل العمد العدوان» إذا ما اعتبرنا علّة القصاص هذه الأوصاف مجتمعة.

ثانيهما: أن تكون ذات وصف واحد، وذلك كقول المعلّل: التفاح ربوي والعلة فيه الطعم مثلاً[2].

المطلب الخامس
في
تقسيم العلّة من حيث: كونها مع الحكم ثبوتية أو عدمية

إذا ما نظرنا إلى العلة في مقابل الحكم فإن أقسامها تنحصر في أربعة:

الأول: أن تكون العلّة ثبوتية والحكم ثبوتياً أيضاً، كالطعم علّة لثبوت الربا.

الثاني: أن تكون العلّة عدمية والحكم عدمياً أيضاً، كعدم الرضا علّة لعدم صحة البيع.

الثالث: أن تكون العلّة ثبوتية والحكم عدمي، كثبوت الدين علّة لعدم وجوب الزكاة، وهذا القسم هو ما أطلق عليه الأصوليون: «التعليل بالمانع»

---

(١) انظر: نهاية الوصول: مخطوط: ٢/١٤، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٨٤ ــ ٣٨٥.

(٢) انظر: نهاية الوصول: ٢/٢١٥، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٨٥.

وهو مبني على جواز تخصيص العلّة، الذي سنتناوله في مبحث خاص كما سنتناول خلاف الأصوليين في اشتراط وجود المقتضى إن شاء الله تعالى.

الرابع: أن تكون العلّة عدمية، والحكم ثبوتي، ومثاله: عدم الفسخ في زمن الخيار علّة لاستقرار الملك[1].

المطلب السادس
في
تقسيم العلّة من حيث: تعديها وعدمه

وتنقسم العلّة من هذا الوجه إلى قسمين:

الأول: أن تكون متعدية، ويراد بها: العلّة التي تكون في غير المحل المنصوص عليه، وذلك كتعليل ربوية البر مثلاً بالطعم أو الكيل.

الثاني: أن تكون قاصرة: ويراد بها: ما لا تتجاوز المحل المنصوص عليه، ويمثل لهذه بتعليل الشافعية حرمة الربا في النقدين بجوهرية الثمن أي: بثمنيتها فإن هذا الوصف قاصر عليها لا يتجاوزهما إلى غيرهما[2].

المطلب السابع
في
تقسيم العلة من حيث: ثبوت الحكم الواحد بها أو الأحكام

تنقسم العلة من هذا الاتجاه إلى أربعة أقسام:

الأول: أن يثبت بها حكم واحد، ويمثل بالقتل الخطأ المنسوب إلى ذات واحدة فإن فيه الدية فقط.

الثاني: أن يثبت لها أحكام متعددة متماثلة، وهذا القسم ينظر إليه من

---

(١) انظر: المصدرين السابقين: النهاية: ٢١٥، والمحصول: ٣٨٤.

(٢) انظر: المنهاج بشرحي الإسنوي والبدخشي: ٣/١٠٢ ـ ١٠٣، البرهان: ٢/١٠٨٠، جمع الجوامع: ٢/٢٤١.

جانبين؛ لأنها إما أن تكون الأحكام المتعددة في ذات واحدة، وهذا محال؛ لأنه لا يجوز أن يجتمع المثلان في ذات واحدة، وإما أن تكون الأحكام في ذاتين، وهذا جائز، ويمثل لهذا بالقتل الخطأ إذا كان منسوباً إلى ذاتين، كزيد وعمرو، فإن هذا القتل يوجب بكل ذات ما لا على القاتل.

الثالث: أن يكون لها أحكام مختلفة، ولكنها ليست متضادة، وهذا جائز أيضاً، سواء كان بالنسبة إلى ذات واحدة، كما هو الشأن في الحيض، فإنه علّة في تحريم الصوم والصلاة والإحرام بالحج والوطء، أو بالنسبة إلى ذاتين، وهذا واضح، فإن القاتل لشخصين أحدهما عمداً، والثاني خطأ يجب بالخطأ الدية، وبالعمد القصاص.

الرابع: أن يكون لها أحكام مختلفة متضادة ويكون هذا في محلين مختلفين، ولا يتصور في محل واحد إلا إذا كان بشرطين مختلفين لا يمكن اجتماعهما.

ويمثل لما كان في محلين مختلفين: بذبح المحرم، فإنه في الصيد يحرم أكله، وفي غيره يحل.

ويمثل للعلّة التي لها أحكام متضادة في محل واحد بشرطين متضادين بذبح المسلم الصيد، بشرط كونه حلالاً يوجب حل أكله، وبشرط كونه محرماً يوجب تحريم أكله، وكالجسم يكون علّة للسكون، بشرط البقاء في الحيز، وللحركة بشرط الانتقال عنه، وإنما كان الشرطان المتضادان شرطاً في تصور العلّة ذات الأحكام في محل واحد، لأنه إن لم يكن للمعلولين المتضادين شرط أصلاً، أو كان لهما شرط واحد، أو شرطان مختلفان، فإنه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال[1].

---

(١) انظر: نهاية الوصول: مخطوط: ٢/٢٢٥ ـ ٢٢٦، الإسنوي والبدخشي: ٣/١١٥ ـ ١١٧، تعليقات الشيخ بخيت على الإسنوي: ٤/٢٩٩ ـ ٣٠٠.

المطلب الثامن
في
تقسيم العلّة من حيث: توقف معلولها على شرط وعدمه

العلّة قد يكون اقتضاؤها لمعلولها متوقفاً على شرط، كالزنا، فإنه علة للرجم، لكن اقتضاءه للرجم متوقف على كون الزاني محصناً، فالإحصان شرط لرجم الزاني.

وقد يكون اقتضاؤها لمعلولها غير متوقف على شرط، ويمثل له: بالزنا أيضاً، فإنه علّة للجلد، من غير أن يتوقف على شرط الإحصان[1].

المطلب التاسع
في
تقسيم العلّة من حيث: الدفع والرفع بها

تنقسم العلّة من هذا الوجه إلى أربعة أقسام:

الأول: أن لا يكون الوصف دافعاً لحكم ولا رافعاً له، وهذا ما لا تعلق له في هذا المقام؛ لأن الدفع والرفع خاصان بالوصف المانع.

الثاني: أن يكون الوصف دافعاً للحكم غير رافع له، ويمثل لهذا بالعدة فإنها تدفع النكاح اللاحق؛ لأنها تمنع النكاح من غير الزوج، ولا ترفع النكاح السابق؛ لأن المرأة لو اعتدت عن وطء بشبهة لم ينفسخ نكاحها، وعبر عنه الزركشي: بأنه ما يكون علّة للابتداء دون الاستدامة، ومثل له بالعدة والردة، فإنهما علّتان في منع ابتداء النكاح دون استدامته.

الثالث: العكس، بأن يكون الوصف رافعاً للحكم غير دافع له، ويمثل لذلك بالطلاق، فإنه يرفع حل الاستمتاع، ولا يدفعه؛ لجواز النكاح بعده، فلا يكون الطلاق مانعاً من وقوع نكاح جديد.

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ٢/٢٢٦.

الرابع: أن يكون الوصف فاعلاً الأمرين: بمعنى: أنه يكون دافعاً للحكم ورافعاً له، ويمثل له بالرضاع فإنه يدفع حل النكاح ويرفعه إذا طرأ عليه.

وقد عبر الزركشي عن هذا القسم: بأنه ما يكون علّة لانتفاء الحكم واستدامته ومثل له بالرضاع وبالإيمان وعدم الملك في المنكوحة[1].

المطلب العاشر
في
تقسيم العلّة من حيث: هي

تنقسم العلّة من حيث هي إلى قسمين:

الأول: العلّة العقلية: وهي التي لا تصير علّة بجعل جاعل بل بنفسها، ويمثل لها: بحركة المتحرك، فإنها علّة عقلاً على كون المتحرك متحركاً.

الثاني: العلّة الشرعية: وهي التي صارت علّة بجعل جاعل، ويمثل لها: بالإسكار في الخمر، فإن الإسكار موجود في الخمر قبل مجيء الشرع لكن الشارع عده علّة للتحريم[2].

المطلب الحادي عشر
في
تقسيم العلّة من حيث: طريقها

تنقسم العلّة من حيث طريق ثبوتها إلى قسمين:

الأول: العلّة المنصوصة، ويقصد بها: ما جاء النص بها صراحة أو ضمناً، كما في قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يكونَ للناسِ على اللَّـهِ حُجَّةٌ﴾[3]، وكما في

---

(1) انظر في جميع ذلك: الإسنوي على المنهاج: ٣/١١٦، تعليقات الشيخ بخيت عليه: ٤/٢٩٨، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني: ٢/٢٣٣، وبحاشية العطار: ٢/٢٧٥، البحر المحيط: ٣/٢٠٩.

(٢) انظر: البحر المحيط، مخطوط: ٣/١٦٦.

(٣) من الآية: ١٦٥ من سورة النساء.

قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما نَهيتُكم عَنْ لحومِ الأضاحي مِنْ أَجْلِ الدافَّة»(١).

الثاني: العلّة المستنبطة: ويراد بها: ما يستنتجها المجتهد من النص وفقاً للقواعد المعتبرة، وما يتماشى مع قواعد اللغة العربية، وما يقضي به السياق.

ومثالها: تعليل الربا في البر بكونه موزوناً، أو مكيلاً مثلاً، وقد اعتبروا العلّة المفهومة من قوله تعالى: ﴿والسارِقُ والسارِقَةُ فاقْطَعُوا أيدِيَهما﴾(٢) من هذا القبيل، لأنها فهمت عن طريق اقتران الحكم ــ وهو القطع ــ بالوصف ــ وهو السرقة ــ فدل على أن السرقة علّة للحكم(٣).

المطلب الثاني عشر
في
تقسيم العلّة من حيث:
إفضاؤها إلى المقصود في أول حال أو ثانيه

وتنقسم من هذا الوجه إلى قسمين:

الأول: العلّة التي تفيد الأثر في المعلول حال وقوع الفعل، وذلك كإفضاء الكسر إلى الانكسار، والحرق إلى الإحراق.

الثاني: العلّة التي تفيد الأثر في ثاني حال، وذلك كإفضاء الزراعة إلى حصول الغلة والثمرة، وكإفضاء الطلاق إلى حصول البينونة، فإن البينونة تحصل بالطلاق لكن ليس في أول حاله بل بعد انقضاء العدة(٤).

□ □ □

---

(١) سبق تخريجه: ص ١٠٠.

(٢) من الآية: ٣٨ من سورة المائدة.

(٣) انظر: البحر المحيط: ١٦٦/٣، قانون الفكر الإسلامي: ٢٠٣ مادة ٣٤٥ ــ ٣٤٦.

(٤) انظر: البحر المحيط: ٢٠٩/٣.

المبحث الثاني
فـــي
تقسيمات ذكرها الحنفية للعلّة

ويشتمل على تمهيد وسبعة مطالب:

التمهيد: في نظر الحنفية للعلّة عند تقسيمها.
المطلب الأول: العلّة اسمًا، وحكمًا، ومعنى.
المطلب الثاني: العلّة اسمًا، فقط، لا معنى وحكمًا.
المطلب الثالث: العلّة اسمًا ومعنى لا حكمًا.
المطلب الرابع: العلّة التي في حيّز الأسباب.
المطلب الخامس: العلّة معنى، فقط.
المطلب السادس: العلّة معنى وحكمًا لا اسمًا.
المطلب السابع: العلّة اسمًا، وحكمًا لا معنى.

* * *

تمهيـــد

الحنفية ينظرون إلى العلّة عند تقسيمها من اتجاهين:

الأول: النظر إلى حقيقة العلّة، ويقصدون بذلك المعنى الحقيقي الذي لا شبهة في كونه حقيقة في نظر الشرع، وعبروا عنه: بالخارج عن المعلول المؤثر فيه، فالعلّة من هذه الجهة واحدة غير منقسمة؛ نظراً لأن هذا الخارج لا ينقسم.

الثاني: النظر إلى ما يطلق عليه لفظ العلّة، وهو المعنى المجازي لها، الشامل لما يطلق عليه هذا الاسم، سواء كان عن طريق الاشتراك اللفظي،

أو عن طريق المجاز، ونحن حينما نبحث عن العلّة فإنما نريد العلّة الشرعية، منها الحقيقية ومنها المجازية، والعلّة الشرعية الحقيقية إنما تتم باستكمال أوصاف ثلاثة:

الوصف الأول: أن تكون علّة اسمًا، وإنما تكون كذلك إذا كانت موضوعة لموجبها شرعاً، بحيث يضاف ذلكِ الموجب إليها بدون واسطة.

الوصف الثاني: أن تكون علّة معنى: وتكتسب هذا الوصف بتأثيرها في إثبات الحكم.

الوصف الثالث: أن تكون علّة حكمًا، وتكون كذلك إذا ثبت الحكم بوجودها متصلاً بها من غير تراخ.

وبتمام الأوصاف الثلاثة تكون العلّة حقيقية، ومتى ما اختل وصف منها كانت علّة مجازية، أو حقيقية قاصرة.

ومن هنا جاء تقسيم العلّة الذي نتجه لتفصيله، فإنها بالنظر إلى استكمالها الأوصاف الثلاثة وعدم استكمالها لها تنقسم إلى سبعة أقسام:

القسم الأول: أن تكون علّة اسمًا وحكمًا ومعنى.

القسم الثاني: أن تكون علّة اسمًا فقط، لا معنى ولا حكمًا.

القسم الثالث: أن تكون علّة اسمًا ومعنى لا حكمًا.

القسم الرابع: العلّة في حيّز الأسباب.

القسم الخامس: أن تكون علّة معنى فقط.

القسم السادس: أن تكون علّة معنى وحكمًا لا اسمًا.

القسم السابع: أن تكون علّة اسمًا وحكمًا لا معنى.

وسنتناول كل قسم بالتفصيل في مطلب خاص.

* * *

المطلب الأول

العلّة اسمًا وحكمًا ومعنى

وهذه هي العلّة الحقيقية لاجتماع الأوصاف الثلاثة فيها كما أسلفنا. ويمثل لها: بالبيع المطلق يكون علّة للملك ونعني بالمطلق الخالي عن شرط الخيار، والنكاح علّة لحل الاستمتاع بالمرأة، والإعتاق علّة لزوال الرق وإثبات الحرية، وإيقاع الطلاق علّة لوقوعه.

وإنما كانت هذه الأمثلة علّة اسمًا: من حيث إن كلاً موضوع لهذا الموجب، وإن هذا الموجب مضاف إليه لا بواسطة، وهذا معنى كون الوصف علّة اسمًا كما ذكرنا.

كما إنها كانت علّة في المعنى: من حيث إن كلاً منها مشروع لأجل هذا الموجب وكانت علّة حكمًا: من حيث إن هذا الحكم يثبت به ولا يجوز أن يتراخى عنه، ومن هنا كانت العلّة في هذه الأمثلة حقيقية[1].

تقدم العلّة الحقيقية على الحكم:

العلماء ـ في تقدم العلّة على المعلول ـ متفقون في بعض الجوانب ومختلفون في البعض الآخر.

فقد اتفقوا على أن العلّة تتقدم على المعلول رتبة، وسواء في ذلك العقلية منها، أو الشرعية.

كما أن أهل السنة لم يقع خلاف بينهم في أن العلّة العقلية تقارن معلولها زماناً، وذلك: كفعل التحرك يقارن صيرورة الفاعل متحركاً والكسر يقارن الانكسار، والاستطاعة تقارن الفعل.

وإنما ذهبوا إلى أن العلّة العقلية تقارن معلولها زماناً؛ لأن العلّة والمعلول إذا لم يكونا متقارنين، فإنه يلزم وجود المعلول بلا علّة وهذا محال.

---

(١) كشف الأسرار: ٤/١٨٧، تيسير التحرير: ٣/٣٢٧، أصول السرخسي: ٢/٣١٣، مرآة الأصول والإزميري عليه: ٢/٤٠١، تقويم أصول الفقه: ٧٨٥.

موضع الخلاف:

لكنهم اختلفوا في جواز تقدم العلّة الشرعية الحقيقية على معلولها تقدماً زمنياً وتأخر الحكم عنها تأخراً زمنياً، على مذهبين:

المذهب الأول: يشترط في العلّة الشرعية الحقيقية أن تكون مقترنة بمعلولها، ولا يجوز تقدمها عليه شأنها في ذلك شأن العلل العقلية، فإنها يشترط فيها المقارنة، وقد نسب هذا الرأي إلى المحققين من الحنفية.

قالوا: إنه ما من شك أن الحكم في العلّة الحقيقية يتصل ثبوته بوجودها بعد ثبوت صحتها، ومع ذلك فإنه لا يجوز تأخر الحكم عن هذه العلّة بحيث تتقدم عليه زماناً، فهي عندهم كالاستطاعة مع الفعل فإن مذهب أهل السنة والجماعة ان الاستطاعة مقترنة بالفعل.

ومتى ما تقدمت العلّة الشرعية على الحكم، فإنه لا يصح أن تسمى علّة مطلقة، وليست في هذه الحال علّة تامة حقيقية، بل يمكن أن تسمى علّة مجازاً أو سبباً فيه معنى العلّة.

المذهب الثاني: ذهب بعض الحنفية إلى التفريق بين العلّة الشرعية والعلّة العقلية، كما أنه فرّق بين العلّة الشرعية وبين الاستطاعة.

فذهب إلى أن الحكم لا يجوز أن يتراخى عن العلّة العقلية، ولا يجوز أن يتراخى الفعل عن الاستطاعة، فهو متفق مع الجمهور في هذين، لكنه جوز أن يتراخى الحكم عن العلّة الشرعية، خلافاً لما ذهب إليه المحققون، وهذا لا يعني أنه يقول بجواز أن تكون العلّة خالية عن الحكم، بل إنه لا يجوز ذلك لكنه يجوز أن لا يتصل الحكم بها بحيث يتأخر عنها لمانع.

وجه التفريق بين العلّة الشرعية والاستطاعة عند هذا الفريق:

إن العلّة لا يتصور أن تكون موجبة للحكم إلا بعد أن توجد بتمامها؛ لأنها قبل وجودها عدم والعدم لا يؤثر في شيء، وهذا يعني أن الحكم يثبت عقيبها بالضرورة، وبالتالي فإنها تقدمت على معلولها ولو بزمان يسير، وإذا جاز تقدمها بزمان يجوز تقدمها بزمانين وأزمنة.

أما الاستطاعة: فإنها لما كانت عرضاً، والعرض زائل لا يبقى زمانين فإنه يلزم أن تكون مقارنة للفعل، ولا يجوز أن يكون بدونها، لأنه يلزم عليه وجود المعلول بلا علّة أو خلو العلّة عن معلولها، وهذا بخلاف العلل الشرعية، لأنها موصوفة بالبقاء باعتبار أنها في حكم الجواهر والأعيان، وليس أدل على ذلك من أن فسخ البيع والإجارة وغيرهما من العقود جائز بعد أزمنة بعيدة المدى، ولو لم يتصور بقاء لهذه العقود شرعاً، لما تصور فسخها بعد مدة، وبهذا يتبين أن تأخر الحكم عن العلّة لا يلزم منه ما لزم في تأخر الاستطاعة عن الفعل.

لكن أصحاب المذهب الأول أجابوا على هذا: بأنه ما دام الدليل قائمًا على مقارنة العلّة العقلية لمعلولها وعلى مقارنة الاستطاعة للفعل ــ وهذا مما تقولون به ــ وما دام الأصل أن يتفق الشرع والعقل، فإنه من الواجب أن تكون العلّة الشرعية مقارنة لحكمها أيضاً، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإنه من غير المسلم أن علل الشرع من قبيل الجواهر والأعيان بل انها أعراض حقيقة، وبالتالي فإنها كالاستطاعة في عدم قبول البقاء إلى زمانين وأزمنة.

وأما ما ذهبتم إليه من فسخ البيع وسائر العقود معلّلين ذلك بأنها موصوفة بالبقاء فإنه غير مسلم عند كثير من الفقهاء لأنهم يرون أن العقود الشرعية لا بقاء لها باعتبار أن العقد كلام مخلوق ولا بقاء له في الحقيقة، والفسخ إنما يرد على الحكم فيبطل الحكم لا العقد.

وحتى القائلون بأن العقود موصوفة بالبقاء ــ وهو مذهب بعض الحنفية ــ فإن ذلك عندهم ثابت للضرورة، وتلك الضرورة هي حاجة الناس إلى فسخ أحكامها، والحكم لا ينفسخ إلا بفسخ العقد، لأن الحكم ليس بمنعقد حتى يصح فسخه، فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة[1].

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ١٨٨/٤ ــ ١٨٩، أصول السرخسي: ٣١٣/٢.

المطلب الثاني

فـــي

العلّة اسمًا فقط لا معنى ولا حكمًا

هذا القسم من العلّة هو ما أطلقوا عليه «السبب مجازاً».

ويمثل له: بالطلاق المعلق على شرط وباليمين قبل الحنث، فإن كل واحد منهما يسمى علّة اسمًا؛ لأنه وجدت فيه صورة العلّة، كما أن الحكم إذا ثبت يضاف إليه من غير واسطة، فالطلاق المعلق على شرط يقع متى ما وجد الشرط، ويضاف إلى التطليق الذي هو علته، لكنه قبل ثبوت الحكم لا يعد علّة معنى؛ لأنه لا يـؤثر في الحكم قبل وجود الشرط، ولم يكن علّة حكمًا لأنه سبق لنا القول بأن معنى كون الشيء علّة حكمًا أن يثبت به الحكم من غير تراخ عنه، والطلاق المعلّق واليمين قبل الحنث ليس كذلك. فلم يكونا علّة حكمًا، وأيضاً فإن العلّة معنى وحكمًا ما يكون ثبوت الحكم عند تقرره لا عند ارتفاعه وبعد الحنث لا يبقى اليمين بل ترتفع وكذا الشرط في الطلاق المعلّق لا يبقي الشرط بعد وقوعه، فكيف يصح أن يكون مثل هذا علّة معنى وحكمًا[1]؟

المطلب الثالث

العلّة اسمًا ومعنى لا حكمًا

وهي ما تكون العلّة فيه موضوعة لها شرعاً ويضاف الحكم إليها بلا واسطة، وهذا معنى كونها علّة إسمًا، وتكون مؤثرة في إثبات الحكم، وهذا معنى كونها علّة معنى، لكنها يتراخى عنها المعلول فلا يترتب عليها ابتداء بل بتراخ.

وقد ذكروا لها أمثلة:

منها البيع الموقوف، وذلك كبيع الفضولي مال غيره بغير إذنه، فإنه يكون علّة للملك.

---

(١) كشف الأسرار: ٣٨٣/٤ و١٨٩، أصول السرخسي: ٣٠٤/٢ و٣١٣، تيسير التحرير: ٣٢٧/٣ ــ ٣٢٨، مرآة الأصول: ٤٠٥/٢، تقويم أصول الفقه: ٧٨٥.

ووجه كونه علّة إسمًا: أنه بيع حقيقة موضوع لهذا الموجب، لأنه قد وجد ركنه من أهله مضافاً إلى محله، ووجه كونه علّة معنى: هو أن البيع لغة وشرعاً موضوع لإفادة الملك وبيع الفضولي بهذه الصفة، فقد انعقد لإفادة الملك، وظهر أثره في الحال، باعتبار أن الملك فيه ثبت للمشتري موقوفاً على إجازة المالك الأصلي.

بينما لا يصح أن يكون علّة حكمًا؛ لأن الحكم الأصلي للبيع إثبات الملك فور وقوعه، وهنا قد تراخى إلى إجازة المالك لمانع، وذلك المانع: هو حق المالك، لأن ملكه محترم لا يجوز إخراجه من حوزته بغير إذنه، وهذا يعني أنه لو أثبتنا الملك قبل الإجازة فإننا قد أوقعنا الضرر به بخروج العين عن ملكه من غير رضى منه، ومتى ما زال المانع، بأن أجاز المالك البيع، فإن الحكم يثبت بهذا البيع مستنداً إلى وقت العقد، ومن هنا يتبين أن البيع إنما هو علّة لا سبب لأن العلّة قد يتأخر عنها حكمها لمانع.

ومنها: عقد الإجارة، يكون علّة لملك المنفعة والأجرة، إسمًا ومعنى لا حكمًا، وإنما كان علّة إسمًا: لأنه موضوع له والحكم يضاف إليه.

وإنما كان علة معنى: لأن العقد هو المؤثر في إثبات الملك لا غيره.

وإنما لم يكن علّة حكمًا: لأنه وارد على المعدوم وهو المنافع التي توجد في مدة الإجارة والمعدوم ليس بمحل للملك. هذا بالنسبة للمنفعة.

أما بالنسبة للأجرة، فإنه لما لم يثبت الملك في المنفعة في الحال فإنه من الضروري عدم ثبوته في بدلها وهو الأجر وذلك لتساوي الأمرين في الثبوت وبذلك يتضح أنه ليس بعلّة حكمًا.

والناظر إلى هذا العقد لأول وهلة يجد أنه ينبغي لمثله أن لا يجوز أصلاً ما دمنا نقول: إنه وقع في محل معدوم والمعدوم ليس بمحل للعقد ولا للملك، لكن لما كانت العين المنتفع بها موجودة في ملك العاقد أقيمت مقام المنفعة في جواز العقد ولزومه للحاجة، شأنها في ذلك شأن عين المرأة تقام مقام

ما هو المقصود بالنكاح في العقد والتسليم، وينبني على كون عقد الإجارة علّة إسمًا ومعنى: صحة تعجيل الأجر واشتراطه قبل الوجوب، لكن الفقهاء ذكروا أن عقد الإجارة يشبه الأسباب من حيث إن هذا العقد وإن صح في الحال بإضافته إلى العين التي هي محل المنفعة، إلا أنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف إلى زمان وجودها، وكأنه ينعقد وقت وجود المنفعة وذلك ليقترن الانعقاد بالاستيفاء(1).

المطلب الرابع
العلّة في حيز الأسباب، أو علة تشبه السبب

وصورة هذا القسم كما قاله السرخسي: «أن يكون ما يضاف إليه الحكم أصله موجوداً وصفته منتظراً متأخراً في وجوده خطر. فمن حيث وجود الأصل كان علّة لأن الصفة تابعة للأصل، وبانعدام الوصف لا ينعدم الأصل، ومن حيث إن كونه موجباً للحكم باعتبار الصفة، وهو منتظر متأخر فالأصل قبل وجود الوصف كان طريقاً للوصول إليه فكان سبباً»(2).

وهذا القسم لم يذكره بصفة مستقلة كثير من الأصوليين، بل أدرجوه في القسم الثالث باعتباره واحداً من أقسامه، وقد تقدمنا أن عقد الإجارة من هذا القبيل عند الفقهاء.

ويمثل لهذا القسم أيضاً: بالنصاب. يكون علّة لوجوب الزكاة في أول الحول، فهو علّة اسمًا؛ لأن النصاب وضع لإيجاب الزكاة شرعاً، ولهذا تضاف الزكاة إليه وهو علة معنى: لأن النصاب مؤثر في الحكم وهو الوجوب، تحقيقاً للمساواة بين الغني والفقير، والإحسان إلى غير الواجب شرعاً بقوله تعالى: ﴿وأنفقوا... وأحسنوا﴾.

لكن النصاب ليس علّة حكمًا، وذلك لتراخي الحكم فيه إلى زمان تحقق النماء الذي كان النصاب علّة بسببه، حيث لا زكاة في مال حتى يحول عليه

---

(1) أصول السرخسي: ٣١٣/٢، كشف الأسرار: ١٨٩/٤ ـ ١٩٠.
(2) أصول السرخسي: ٣١٥/٢.

الحول، وبتراخي حكم النصاب وهو وجوب الزكاة إلى وجود وصف النماء تكتسب العلّة ــ وهي النصاب ــ الشبه بالسبب، ووجه الشبه فيه: أن الحكم وهو وجوب الزكاة تراخى عن أصل النصاب إلى وصف غير حادث بالنصاب، وهو النماء؛ وذلك لأن النماء قسمان: نماء حقيقي: ويتمثل هذا بالدر والنسل والسمن فيما هو سائم وبزيادة المال في التجارة، ونماء حكمي: ويتمثل هذا بحولان الحول، وكلا النمائين لا يثبتان بالنصاب؛ لأن السمن والدر والنسل من الحيوانات إنما تحصل بسومها في المراعي ورعيها منها، وزيادة الأموال التجارية إنما تحصل بحركة البيع والشراء، وإقبال الناس على السلع، وتقهقر الأسعار، وما إلى ذلك.

ولما لم يكن النماء ــ وهو الذي تعلق به الحكم ــ حادثاً بالمال فإن ذلك يؤكد الانفصال بينه وبين الحكم، مما جعل شبهه بالسبب يكون قوياً.

ولما كان النصاب علّة تشبه السبب جوز الفقهاء تعجيل الزكاة بعد كمال النصاب: لكنهم قالوا: إن المؤدى لا يكون زكاة للمال لأن صفة العلّة قد انعدمت، حتى إذا تم الحول وجبت الزكاة، وجاز أن يكون المؤدى عن الزكاة باعتبار أن الأداء وجد بعد وجود العلة، ويقصدون بذلك النصاب الذي هو علّة تشبه السبب، وذلك لأنا لو قلنا: بأن النصاب سبب محض ــ وهو ما يتوسط بينه وبين الحكم علّة مستقلة ــ لما صح أن يكون المؤدى قبل وجود العلّة محسوباً من الزكاة لأنه في هذه الحال كالذي يؤدى قبل النصاب[1].

علّة العلّة:

ومن العلل الشبيهة بالأسباب: علّة العلّة.

ويراد بها: أن تكون العلّة موجبة للحكم بواسطة علّة أخرى، بمعنى: أن علّة الحكم تكون مضافة إلى علّة أخرى، وهذا يعني أن الحكم يكون مضافاً إلى العلّة الأولى بواسطة الثانية، فالعلّة الأولى تكون بمنزلة علّة توجب الحكم

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ١٩٣/٤، أصول السرخسي: ٣١٥/٢، تيسير التحرير: ٣٢٨/٣ ــ ٣٢٩، تقويم أصول الفقه: ٧٨٦.

بوصف هو قائم بالعلّة، فكما أن الحكم في مثل هذه العلّة يضاف إلى العلّة دون الصفة فإنه هنا يضاف إلى العلّة دون الواسطة.

وإنما كانت هذه العلّة شبيهة بالسبب؛ لأنها بالنظر إلى أن العلّة الثانية مع حكمها تضاف إلى الأولى كانت العلّة الأولى علّة، ومن حيث إن الأولى لا توجب الحكم إلا بواسطة العلّة الثانية أشبهت السبب.

هذا وقد أطلق بعضهم على هذا: السبب الذي يكون بمعنى العلّة.

ومثل لعلّة العلّة: بالرمي مثلاً، فإنه علّة للقتل شبيه بالسبب، لأن الرمي لا يوجب القتل بنفسه، بل إنه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه فيمن قصد قتله، لكن هذه الأمور التي توسطت بين الرمي والقتل من موجباته، ولذا لم يكن الرمي علّة تامة للقتل، بل علّة شبيهة بالسبب لتراخي الحكم عن الرامي إلى وجود هذه الوسائط[1].

المطلب الخامس
العلّة معنى فقط، أو الوصف الذي له شبهة العلل

ويراد بهذا الوصف: أن يكون الحكم قد تعلق بعلّة ذات وصفين مؤثرين لا يتم نصابها إلا بهما، وعليه فإن لكل واحد من الوصفين شبهة العلّة، لكونه مشاركاً في التأثير بالحكم، ولذا فإنه لو تقدم أحدهما على الآخر لم يكن سبباً، لأنه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بعلّته، بل هو مؤثر في إثبات الحكم، ومن أركان العلّة، كما لا يصح أن يكون علّة بنفسه، لفوات الشطر الثاني من العلّة، فكان شبيهاً بالعلل، لكونه أحد ركنيها.

ولذا نجد بعض الأصوليين أطلق عليه: الوصف الذي له شبهة العلّة، والبعض الآخر سماه العلّة معنى فقط لا إسماً ولا حكماً[2].

---

(١) كشف الأسرار: ١٩٥/٤ ــ ١٩٦، أصول السرخسي: ٣١٦/٢، تيسير التحرير: ٣٣٠/٣.

(٢) الكشف: ١٩٦/٤، مرآة الأصول: ٤٠٥/٢.

المطلب السادس
العلّة معنى وحكمًا لا اسمًا

وهذا أيضاً في كل حكم تعلق بعلّة ذات وصفين مؤثرين فيكون آخر الوصفين وجوداً علّة حكمًا، وذلك لأن الحكم يوجد عنده ويضاف إليه، باعتبار أن الوصف الموجود آخراً قد شارك الأول في إيجاب الحكم، وقد ترجح على الأول بوجود الحكم عنده فيضاف إليه.

ويكون علّة معنى: لحصول التأثير فيه، ولم يكن علّة إسمًا، لأن ركن العلية لا يتم بواحد من أحد الوصفين المؤثرين، بل الركن يتم بهما جميعاً، فلا يمكن إطلاق العلّة على أحدهما.

ومثال ذلك: القرابة والملك علّة للعتق في ملك رحم محرم، وكل واحد من الوصفين مؤثر في هذا الحكم.

أما تأثير القرابة في العتق فإنه آتٍ من التنافي بين القرابة والرق، لأنها موجبة للصلة والرق موجب للقطيعة بما فيه من إذلال للعبد، وبما أن العتق صلة والقرابة تؤثر في إيجاب الصلة فإنه وجب صيانتها عما يوجب القطع، وأما تأثير الملك، فإنه آتٍ من أنه مؤثر في إيجاب الصلات ولذلك استحق العبد النفقة على مولاه، ولولا أن الملك بهذه الصفة لما استحق العبد نفقة من سيده، بل قرر الفقهاء أن العبد لو كان مملوكاً لسيدين فإن النفقة تلزمهما تحقيقاً لهذا المعنى ولما ظهر أن التأثير كان للوصفين، وأن الحكم ينعدم بانعدام أحدهما تبين أن كلا الوصفين يعد علّة واحدة.

وهذا بخلاف ثبوت الحكم بشهادة الشاهدين، فالملاحظ في حكم الشهادة أن شهادة الثاني بعد الأول لا يصح اعتبارها علّة للاستحقاق معنى وحكمًا، وإن كان الحكم واستحقاقه يكون عند شهادة الشاهد الثاني، وذلك لأن استحقاق الحكم لا يثبت في الواقع بشهادة الشاهد الثاني، بل بقضاء القاضي، وقضاء

القاضي مستند إلى شهادة الشاهدين جميعاً، فلا يتصور فيها كون أحد الشاهدين سابقاً والآخر متممًا لعلّة الاستحقاق[1].

المطلب السابع
العلّة اسمًا وحكمًا لا معنى

ويمثل لهذه العلة بالسفر والمرض مثلاً، فكل واحد منهما علّة للرخصة الثابتة به، أما كون السفر علّة اسمًا فلأن الرخص تنسب إليه شرعاً حيث يقال: رخصة السفر القصر والإفطار مثلاً، وإما كونه علّة حكمًا؛ فلأن السفر تعلق به في الشرع الترخص؛ لأن الرخصة متصلة بالسفر، لكن السفر لم يكن علّة معنى، لأن الرخصة إنما تعلقت في الواقع بالمشقة دون السفر، باعتبار أن الترخص إنما كان من أجلها، ولم تسم الرخصة رخصة إلا لأنها مبنية على اليسر والسهولة، تحقيقاً لهذا المبدأ العظيم في الشريعة الإسلامية، لكن لما كانت المشقة من الأمور الباطنة المتفاوتة بتفاوت الناس وأحوالهم، مما يتعذر معه الوقوف عليها وضبطها، فإن هذا يعني تعذر الوقوف على الحقيقة التي بنيت عليها الرخصة، لذا أقام الشارع مظنتها ــ وهو السفر ــ مقامها وأضاف إليه الحكم؛ لأنه سبب للمشقة.

وأما المرض: فإنه علّة للرخصة أيضاً، باعتبار أن الرخصة المتعلقة به تنسب إليه، فيقال: رخصة المرض، وهو علّة حكمًا؛ لأن الحكم يثبت به مقترناً به بدون تأخير، وليس بعلة معنى؛ لأن العلّة معنى ما يكون لها أثر في الحكم ــ كما قلنا ــ ونفس المرض لا أثر له في ثبوت الترخص حقيقة، بل الموجب الحقيقي هو: آثاره من خوف التلف أو ازدياد المرض، لكن لما كان هذا أمراً غير

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ١٩٧/٤ ــ ١٩٩، أصول السرخسي: ٣١٧/٢ ــ ٣١٨، مرآة الأصول: ٤٠٣/٢ ــ ٤٠٤.

ظاهر سقط اعتباره في إضافة الحكم إليه، وأضيف إلى المرض الذي هو سبب الخوف والمشقة[1].

□ □ □

(1) انظر: كشف الأسرار: ٤/١٩٩ ـ ٢٠٠، أصول السرخسي: ٢/٣١٨ ـ ٣١٩، تيسير التحرير: ٣/٣٣١، مرآة الأصول: ٢/٢٠٤، تقويم أصول الفقه، مخطوط: ٧٨٦.

الفصل الرابع
فـــي
شروط العلّة

ويشتمـل علـى:

تمهيـــد

وتسعة عشر مبحثاً

* * *

تمهيـــد

ليس كل ما يدعى التعليل به يصح أن يقال: إنه علّة، بل لا بد من أن تتوفر لذلك شروط تجعل ذلك المدعى صالحاً لإلحاق الفرع بالأصل، وهذه الشروط ذكرها علماء الأصول ما بين مقل، وما بين مكثر، ومنها ما هو متفق عليه عندهم، ومنها ما هو مختلف فيه، والمتفق عليه قليل جداً إن لم نقل لا وجود له، إذا ما فسرنا الاتفاق بالإجماع على المسألة، أما إذا أريد به ما ذهب إليه الجمهور فهذا معقول، وكثير من الشروط ذكرها الجمهور، ومن الشروط ما لم يذكره سوى مجتهد واحد منهم، ومنها ما ذكره واحد وسكت عنه الباقون، إلا أننا بعد الفحص الدقيق نجدهم يقولون به، فنراه داخلاً ضمن شرط آخر أو مسألة عامة أخرى، وبعض الشروط تتعلق به مسألة أخرى تتفرع عنه تلك المسـألة، أو يتفرع عنها ذلك الشرط ويبني عليها.

لذا كان من المناسب أن نتناول كل شرط على حدة وفي مبحث خاص سواء ما قال به الجمهور أو بعض المجتهدين، ونتحدث عما يتعلق بالشرط ــ إن

كان له متعلق يتصل به أو يبنى عليه ـ ليتضح للقارىء الكريم أصل هذا الشرط والمخرج له، لكنه لما كان بعض الشروط لا تعليق عليها، ولا تفريع ولم يذكرها سوى واحد أو إثنين أجد من المناسب أن أجمع بعض هذه الشروط في مبحث في نهاية هذا الفصل فنقول وبالله التوفيق.

□ □ □

المبحث الأول
في
الشرط الأول

وهو: أن تكون العلّة بمعنى الباعث لا أمارة مجردة.

وإلى هذا ذهب جمهور علماء الأصول من الشافعية، وهو الظاهر من مذهب المالكية، كما أنه الراجح من مذهب الحنفية، وخاصة من ذهب منهم إلى تعريف العلّة بالباعث لا على سبيل الإيجاب[1].

ومراد الأصوليين بهذا الشرط: أن العلّة لا بد وأن تكون مشتملة على حكمة قصدها الشارع من تشريعه الحكم، وتلك الحكمة: إما تحصيل مصلحة أو تكميلها، وإما دفع مفسدة أو تقليلها، وذلك كتعليل الترخص في قصر الصلاة بالسفر، لاشتماله على الحكمة المناسبة للتخفيف وهي المشقة، وكجعل الزنا علّة لوجوب الحد على الزاني، لاشتماله على حكمة مناسبة وهي اختلاط الأنساب.

والأصوليون بهذا يرون أن العلّة، يجب أن لا تكون أمارة مجردة ــ أي علامة محضة ــ وبمعنى آخر، يجب أن لا تكون وصفاً طردياً، ونعني بالوصف

---

(١) انظر في ذلك: مختصر المنتهى والعضد عليه: ٢١٣/٢، وإرشاد الفحول: ٢٠٧، حصول المأمول، لمحمد صديق بهادر: ١٣٧، نهاية الوصول: مخطوط: ٢١١/٢، البحر المحيط، مخطوطة: ١٧٩/٣، مفتاح الوصول: للتلمساني: ١٧٠، نشر البنود: ١٢٩/٢، التلويح: ٦٣/٢، ابن ملك: ٧٨٩، تيسير التحرير: ٣٠٢/٣.

الطردي: ما ليس من شأنه تعليق الحكم عليه، كاسم الشخص وهيئته في علّة الرجم مثلاً، وككون الشيء من المزروعات في الربا وما إلى ذلك.

وقد علل الأصوليون اشتراطهم أن لا تكون العلّة مجرد أمارة، بأنها: لو كانت كذلك لم تكن لها فائدة سوى تعريف الحكم، وذلك يقتضي لزوم الدور.

وبيانه: ان العلّة مستنبطة من حكم الأصل فهي فرع منه، وإذا صح القول بأنها لمجرد التعريف بالحكم كان الحكم متفرعاً عنها، وذلك هو الدور الممنوع، هذا في العلّة المستنبطة.

أما بالنسبة للمنصوصة، أو التي قام عليها الإجماع، فإن الحكم يعرف فيها بالنص أو الإجماع لا بها، فلا يشملها هذا القول، فالحرمة في الخمر مثلاً: معلّلة بالإسكار، وهذا تصريح بحرمة الخمر نصاً، فلا يكون الحكم فيه معرفاً بالعلّة[1].

اعتـــراض:

وقد اعترض بعضهم على ما ذهب إليه ابن الحاجب وغيره من انحصار الفائدة ـ في حالة كون العلّة مجرد أمارة لا تأثير لها في الحكم ـ بتعريف الحكم في الأصل فيلزم عليه الدور بأن: من فائدتها أيضاً قياس ما توجد هي فيه على الأصل.

ويمكن الرد على هذا الاعتراض: بأنه مجرد مكابرة؛ لأنه من الواضح ما لا تأثير له لا يوجب الحكم.

وبأن: الأمارة على قسمين: مجردة عن المناسبة، وباعثة على الحكم، وهذا يعني أن القول بانحصار فائدتها في تعريف الحكم ممنوع، بل ان من جملة فائدتها

---

(١) انظر: العضد مع حاشية الهروي على الجرجاني: ٢/٢١٣، الإحكام للآمدي: ٣/١٨٦، نهاية الوصول: ٢/٢١١

الاطلاع فيها على حكمة الحكم، ومجرد الاطلاع لا يعد تعريفاً للحكم بها فيلزم الدور.

أقول: ويمكن الإجابة على هذا بأن العلامة التي منعها الأصوليون للتعليل بها ولزم عليها الدور هي العلامة المحضة، أما إذا كانت مـؤثرة فإنها تكون بمعنى العلّة، ولها ما لها.

وبأن: حكم الأصل لا بد وأن يكون منصوصاً أو مجمعاً عليه، يستوي في ذلك ما كانت العلّة فيه مستنبطة أو منصوصاً عليها، وهذا يعني أن حكم الأصل معلوم من غير أن يتوقف على تعريف العلّة إياه، وبهذا نقول: إن اللازم من التعليل بالأمارة غير المـؤثرة عدم الفائدة لا الدور[1].

أقول: ويجاب على هذا بأن عدم الفائدة واحد مما يلزم على التعليل بالأمارة المجردة، ويلزم عليه الدور أيضاً كما بينا.

هذا وممن نقل الخلاف في هذا الشرط الإمام الزركشي، جاء في البحر: «وأجاز بعضهم التعليل بمجرد الأمارة الطردية والحق خلافه»[2].

وممن ذهب إلى عدم اشتراط ذلك من الشافعية الإمام الغزالي، جاء في المستصفى: «ويجـوز أن يكون منـاسباً وغـير منـاسب أو متضمنـاً لمصلحـة مناسبة... اهـ»[3].

أما الحنابلة: فإنهم ذهبوا إلى مثل ما ذهب إليه الإمام الغزالي من أنه لا يشترط في العلّة المناسبة، بل يستوي في ذلك عندهم الوصف المناسب وغيره[4].

والذي يتجه: القول بترجيح ما ذهب إليه الجمهور من اشتراط كون

---

(١) انظر: فواتح الرحموت: ٢/٢٧٣.
(٢) البحر المحيط: ٣/١٧٩.
(٣) المستصفى: ٢/٩٣.
(٤) انظر: نزهة الخاطر للشيخ عبدالقادر الدمشقي، شرح روضة الناظر: ٢/٣١٤.

الوصف مناسباً، يغلب على ظن المجتهد فيه وجود المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم، فالإسكار مناسب لتحريم الخمر، وإيجاب العقوبة على السكران، والمصلحة في ذلك حفظ عقول الناس، وقتل الوارث مورثه مناسب لحرمانه من الميراث، لأن ترتب الحرمان على ذلك القتل يحقق مصلحة، هي دفع العدوان على من هو أولى الناس بالرعاية والاحترام، والمحافظة عليه وهو قريبه، ولولا حرمان الوارث القاتل لمورثه الذي استعجل الشيء قبل أوانه، لتتابع الناس على قتل مورثيهم، وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى.

أما الأوصاف الطردية أو الاتفاقية، التي لا مناسبة بينها وبين الحكم فلا يصح التعليل بها، وعليه لا يصح تعليل حرمة الخمر بكونه شراباً أحمر، أو أنه عصير عنب أو لكونه يحفظ في أوان خاصة، ولا يصح تعليل وجوب قطع يد السارق بكون السارق غنياً، أو ما شابه ذلك من الأوصاف التي لا مناسبة بينها وبين الحكم، والتي لا تكون باعثة على الحكم، لأن الحكم حينما يثبت في الفرع فإنما يثبت بوصف غلب على الظن أن حكم الأصل قد ثبت من أجله، وهذا غير متصور في الأوصاف الطردية المحضة[1].

□ □ □

(١) انظر: بالإضافة إلى المراجع المتقدمة: الإحكام للآمدي: ٢٢٦/٣، أصول الفقه، شلبي: ٢٣٤، أصول الفقه لأبي زهرة: ٢٢٩، الوجيز: د. عبدالكريم الزيدان: ١٧٠، أصول الفقه الإسلامي: د. زكريا البري: ١٠٩، أصول الفقه الإسلامي: د. بدران أبي العينين: ١٧٥.

المبحث الثاني
فـي
الشرط الثاني

وهو: أن يكون الوصف المعلّل به ضابطاً لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجردة[1].

ومعنى كون الوصف ضابطاً لحكمة: أن يكون مظنة لتحقيق مصلحة للعباد من جلب منفعة لهم أو دفع ضرر عنهم عاجلاً كان ذلك أو آجلاً، وتلك هي الحكمة، وإذا رجعنا إلى النصوص الشرعية نجد أنها كثيراً ما يقترن الحكم فيها بالحكمة الباعثة على التشريع، من ذلك قوله تعالى: ﴿ولكُم في القِصاصِ حياةٌ يا أولي الألباب لعلكم تتّقون﴾.

وقوله تعالى: ﴿وأَعدوا لهُم ما استَطعتُم من قوةٍ ومن رباطِ الخَيل تُرهبونَ به عدو اللّه وعدُوكم﴾. وقوله جل شأنه: ﴿إنّما الخَمر والمَيْسرُ والأنصابُ والأزلامُ رِجسٌ مِنْ عَمَلِ الشيطانِ فاجتَنبوهُ لعلَّكم تُفلحونَ، إنّما يريدُ الشَيطانُ أَنْ يوقِعَ بينَكُم العَداوةَ والبغضاءَ في الخَمرِ والمَيسرِ، ويصدَّكُم عن ذكرِ اللّهِ وعَنْ الصلاةِ فَهل أنتُم منتَهون﴾. وقوله تعالى: ﴿فلما قَضى زيدٌ منها وطَراً زَوّجْناكها، لِكيْ لا يكونَ علىٰ المـؤمنينَ حَرجٌ في أزواجِ أَدعيائِهم إذا قَضَوا مِنْهنَّ وَطَراً وكان أمر اللهِ مَفْعولاً﴾[2].

---

(١) انظر: ابن الحاجب: ٢/٢١٣، البحر المحيط: مخطوط: ٣/١٧٩، إرشاد الفحول: ٢٠٧، فواتح الرحموت: ٢/٢٧٤، مفتاح الوصول: ١٧٠ ــ ١٧٢، نشر البنود: ١٣٢، تيسير التحرير: ٢/٣٠٢.

(٢) الآيات سبق تخريجها.

فالآية الأولى أوضحت أن تشريع القصاص إنما هو من أجل حفظ الحياة، والثانية بينت ان إعداد القوة من أجل إرهاب العدو، وأما الآية الثالثة فإنها أوضحت مدى الخطورة في شرب الخمر وتعاطي الميسر في إفساد ذات البين، وإيقاع العداوة والبغضاء بين المتحابين.

وأما الرابعة: فإنها أفادت أن المقصود في إحلال الله الزواج من زوجة المتبنى هو رفع الحرج عن المسلمين في أزواج أدعيائهم وهم الأبناء بالتبني.

والنصوص في هذا الباب كثيرة لا تحصى، وكما وقع ذلك في القرآن الكريم وقع في السنّة الشريفة أيضاً وقد سبق أن أوردنا طرفاً من ذلك عند الكلام عن ورود التعليل بالحكمة في الكتاب والسنّة.

لكنه يلاحظ أيضاً أن الشريعة في غالب ما اتجهت نحوه في تشريع الأحكام أنها لم تربط الحكم بحكمته وجوداً وعدماً، بمعنى: أنه متى وجدت الحكمة وجد الحكم، ومتى انتفت انتفى، بل ربطت الحكم بأوصاف من شأنها أن تحقق حكمة الحكم، فالفطر للمسافر والمريض في رمضان لم يربطه الشارع بالمشقة بل بالسفر، أو المرض الذين من شأنهما أن يحققا تلك المشقة غالباً.

من أجل هذا فإن للعلماء أقوالاً في التعليل بالحكمة ما بين مانع مطلقاً، ومجيز مطلقاً، ومفصل بين ما إذا كانت ظاهرة منضبطة، وبين ما إذا لم تكن كذلك، حيث جوزوا التعليل بالأولى، ومنعوه بالثانية، وقد سبق تفصيل القول في ذلك وبيان الراجح منه في مبحث التعليل بالحكمة.

والذي يعنينا في هذا المقام أن نقول: إن من ذهب إلى منع التعليل بالحكمة والمفصلين اشترط في العلّة أن تكون ضابطة لحكمة، أما من جوز التعليل بها مطلقاً فلم يشترط ذلك.

□ □ □

المبحث الثالث
في
الشرط الثالث

وهو: أن تكون ظاهرة جلية.

هذا الشرط ذكره بعض الشافعية وبعض الحنفية، وهو مذهب المالكية[1].

وبناء على هذا الشرط علّل المانعون من التعليل بالحكمة ما ذهبوا إليه بأن الحكمة خفية في غالب حالها، ولهذا رجحنا ـ فيما سبق ـ المذهب المفصل والذي يشترط لجواز التعليل بها أن تكون ظاهرة؛ لأن المقصود من الوصف المعلّل به إثبات الحكم في الفرع، ومتى ما كان خفياً في الأصل فإنه لا يمكن إثبات الحكم به في الفرع، يستوي في ذلك ما إذا كان الوصف في الأصل أخفى منه، أو مساوياً له في الفرع.

مثال ذلك: لو علّلنا القصاص بالعمد، فإن العمدية من أفعال النفوس الخفية التي لا يصح اعتبارها في التعليل لا بالاستقلال ولا بالجزئية، لذا انتقل التعليل إلى ما يعوض عنه، ويكون مظنة لوجوده عنده، وهو كونه قتلاً بمثقل، أو ما إلى ذلك.

ومثاله أيضاً: لو علّلنا نقل الملك في البيع بالتراضي بين المتبايعين، بناء على أنه تعالى يقول: ﴿إلاَّ أَنْ تكونَ تجارةً عن تَراضٍ مِنكُم﴾[2]، فإن الرضى

---

(١) انظر: البحر المحيط: ١٨٠/٣، تيسير التحرير: ٣٠٢/٣، مفتاح الوصول: ١٧١، نشر البنود: ١٣٢/٢، وانظر: جمع الجوامع: ٢٣٤/٢.

(٢) من الآية: ٢٩ من سورة النساء.

لما كان من أفعال النفوس، فإنه يعد من الأوصاف الخفية التي يتعذر الوقوف عليها بنفسها، ولذا فإنه يرجع في ذلك إلى الأمر الظاهر الذي يكون مظنة لتحقق الرضا، وذلك هو الإيجاب والقبول من الطرفين، أو المعاطاة ـ كما يقول الحنفية ـ حيث لم يشترطوا الصيغة بين المتعاقدين، واعتبروها في الأشياء الحقيرة دليلاً على رضا المتعاقدين، وهذا بخلاف الأشياء النفيسة، فإنهم اشترطوا فيها الصيغة على خلاف في ذلك بينهم ليس هذا محل بسطه.

وقد ذهب جمهور الحنفية إلى عدم اشتراط الظهور في الوصف، وجوزوا التعليل بالوصف الجلي والخفي على حد سواء، وعنوا بالوصف الجلي ما لا يحتاج إلى النظر الكثير، وذلك كوصف الطواف في الهرة في قوله عليه الصلاة والسلام في الهرة: «إنها ليستْ بنجسٍ، إنما هي مِنَ الطوافين عليكُم أَو الطوافات»[1].

أما الوصف الخفي: فإنه ما يحتاج إلى نظروتأمل، وذلك كالقدر والجنس في علية الربا عندهم، والطعم في المطعومات، والثمنية في الذهب والفضة كما يراه الشافعية، والاقتيات عند المالكية، فإن الوصف المعلّل به لما كان متردداً بين أكثر من احتمال عدوه من الأوصاف الخفية.

وقد أجابوا على السؤال المفترض في قبول التعليل بالوصف الخفي، وهو أن الوصف الذي جعل علّة إنما هو معرف للحكم الشرعي، فكيف يصح التعريف بما كان خفياً؟ بأن الوصف الخفي يكتسب الظهور مما يقوم مقامه، فالرضى بين المتعاقدين وإن كان خفياً إلا أن دلالة صيغة العقد الظاهرة عليه جعلته من الأوصاف الظاهرة التي يجوز التعليل بها[2]، وعليه فإن كل وصف يمكن الوقوف عليه بدليل يزيل خفاءه يصح نصبه أمارة وعلّة ما دام المقصود حاصلاً به، وهو التعريف بالحكم.

---

(١) الحديث أخرجه الدارمي: ١٥٣/٢، وابن ماجه بلفظ «انها ليس بنجس هي من الطوافين عليكم أو الطوافات» ١٣١/١.

(٢) انظر: ابن ملك وحواشيه: ٧٨٧ ـ ٧٨٨، منافع الدقايق: ٢٢٥، مرآة الأصول: ٣٠٤/٢.

أقول: وهذا الجواب غير سديد، وكلامهم هذا يشير إلى أنه لا مانع من التعليل بالوصف الظاهر الذي يكون مظهراً لما خفي من العلّة الحقيقية التي لا يمكن الوقوف عليها إلا بواسطته، وليس في إجابتهم ما يدل على جواز التعليل بما خفي من الأوصاف، بل إنه يثبت عكس المدعى.

والذي يتجه:

ترجيح القول باشتراط الظهور في الوصف الذي يكون معرفاً للحكم، وإلا فكيف يكون معرفاً لغيره مع أنه غير معروف بنفسه، أما ما ذهب إليه الحنفية: فإن المتتبع لآرائهم يجد أن الخلف بينهم وبين من اشترط الظهور لفظي، فإن المشترطين للظهور إنما اشترطوا أن يكون الوصف ظاهراً بنفسه أو بغيره، ولا يعني هذا إلا الاتفاق مع ما ذهب إليه الحنفية، القائلون بكون الرضا علّة ظاهرة بغيرها وهو الإيجاب والقبول.

□ □ □

المبحث الرابع
في
الشرط الرابع

وهو: أن لا تخالف العلّة نصاً أو إجماعاً.

وممن صرح بهذا الشرط ابن الحاجب وبعض من علماء الشافعية والحنفية[1]، ولم يصرح به كثير من الأصوليين، وهذا لا يعني أنهم لم يشترطوه، بل إني أرى الاتفاق على مثل هذا الشرط، وذلك لأن الأصل في ثبوت الحكم هو النص أو الإجماع، لا العلّة، وما العلّة إلا الوصف الذي دلنا عليه النص أو الإجماع مما تضمنه حكمهما، فليس من المعقول أن تخالف العلّة أصولها وهو النص أو الإجماع، وتكون علّة صالحة لثبوت الحكم، بل إن مثل هذه العلّة مردودة بالنص أو بالإجماع، وهذا مما لا خلاف فيه، وممن صرح بالاتفاق على هذا الإمام الآمدي.

والمثال الافتراضي لهذه العلّة: لو قلنا: إن الملك المرفه لا يعتق في الكفارة التي تكون مرتبة من الشارع بالعتق ثم ما يليه من الصيام، ثم الإطعام، وعللنا ذلك بسهولة العتق على مثل هذا، لما لديه من الأموال والجواري بما لا يجد فيه أي نوع من المشقة، ولا يحقق الزجر الذي شرعت الكفارة من أجله، فيصار في الكفارة إلى الصوم الذي هو أشق عليه وأجدر بتحقق الزجر والردع لأمثاله،

---

(١) انظر: ابن الحاجب: ٢/٢٢٩، البحر المحيط: ٣/١٨١، فواتح الرحموت: ٢/٢٨٩، حصول المأمول: ١٣٧، الإحكام للآمدي: ٣/٢٢٦، التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج على التحرير: ٣/١٤١ ـ ١٤٢.

لكن هذا التعليل لما كان مخالفاً للنص الذي أوجب الكفارة على الملك المرفه وغيره، ومبطلاً له، لم يعتبر، بل لا بد من أن تكون الكفارة مرتبة كما رتبها النص من إيجاب العتق أولاً، ثم الانتقال إلى ما يليه من الصوم والإطعام عند تعذره.

□ □ □

المبحث الخامس
في
الشرطين الخامس والسادس

وهما: أن تكون العلّة مطردة منعكسة

ويشتمل على مطلبين:
المطلب الأول: في بيان معنى الاطراد، والانعكاس لغة واصطلاحاً.
المطلب الثاني: في بيان اشتراطهما للعلية.

* * *

المطلب الأول
في
بيان معنى الاطراد، والانعكاس لغة ـ واصطلاحاً

قبل البدء في تفصيل هذا الموضوع، نود أن نشير إلى أن مثل هذا الموضوع يبحث تارة هنا، وتارة عند الكلام على مسالك العلّة، حيث إن الخلاف بين الأصوليين قائم في كون الدوران مسلكاً من المسالك التي تعرف بها العلّة، وقد يشار إلى هذا الموضوع في قوادح العلّة باعتبار أن تخلف المعلول عن العلّة يكون نقضاً لها، وسيأتي مزيد بيان لذلك كل في موضعه إن شاء الله تعالى.

تعريف الاطراد لغة:

الاطراد: مأخوذ من اطرد وله معان كثيرة في اللغة، فيأتي بمعنى: الاستقامة، يقال: اطرد الأمر أي: استقام، وبمعنى التتابع يقال: اطردت الأشياء إذا تبع بعضها بعضاً، ويقال: اطرد الكلام إذا تتابع، واطرد الماء إذا

تتابع سيلانه، وبهذا المعنى يأتي الاطراد، فهو افتعال من طراد الخيل وهو عدوها وتتابعها، ومن الاطراد: أن تقول: إن سبقتني فلك على كذا وإن سبقتك فلي عليك كذا[١].

تعريف الاطراد اصطلاحاً:

تناول الأصوليون تفسير الاطراد عند ذكرهم الحد واشتراطهم لتمامه أن يكون مطرداً منعكساً أي: جامعاً مانعاً، فقالوا: إن اطراد الحد يعني: أنه كلما وجد الحد وجد المحدود، وعليه فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود وبذلك يكون مانعاً، وإن انعكاسه يعني: كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه أن يكون كلما انتفى الحد انتفى المحدود، فلا يخرج عنه شيء من إفراده فيكون جامعاً[٢].

وبهذا أصبح معنى قولهم في الحد المطرد المنعكس الجامع المانع على اللف والنشر المشوشين، إلا على رأي الإمام القرافي، الذي عكس الأمر وقال: معنى كون الحد مطرداً أن يكون جامعاً لأفراد المحدود، ومعنى كونه منعكساً أن يكون مانعاً من دخول غيره فيه[٣].

أما بالنسبة للعلة: فإنهم ذكروا ان المراد بكونها مطردة: «أن تكون كلما وجدت وجد الحكم». وهذا ما ذهب إليه غير واحد من الأصوليين ومنهم ابن الحاجب، وهو متفق مع ما ذهبوا إليه من معنى الاطراد في الحد؛ لأن العلة معرفة للحكم كما علمنا، فيشترط لها ما يشترط للحد.

وفسر بعضهم الطرد بما يتضمن المعنى السابق مع زيادة توضح أن الوصف في العلّة المطردة لا يشترط فيه أن يكون مناسباً فقالوا: «إن المراد من

---

(١) انظر: اللسان: ٢٦٥٢/٤ ـ ٢٦٥٣، مختار الصحاح: ٣٨٩.
(٢) انظر في ذلك: مختصر المنتهى والعضد: ٦٨/١ ـ ٧١ و٢١٨/٢، البحر المحيط: ١٨١/٣، شرح التلويح على التوضيح: ١٠/١، شرح الكوكب المنير: ٩١/١.
(٣) شرح تنقيح الفصول: ٧.

الطرد» وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة أو تأثير في جميع الصور»[1].

جاء في المحصول في تعريف الطرد: «والمراد منه الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب إذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع، فهذا هو المراد من الاطراد والجريان، وهو قول كثير من قدماء فقهائنا»[2].

وبهذا المعنى جاء تعريف الطرد عند إمام الحرمين، قال: «وأما طرد العلة فهو جريها في الحكم على موافقة الأصول. . .» إلى أن قال: «وأما حقيقة العكس فهو وجود العلّة بوجود الحكم على عكس الطرد فإنه وجود الحكم بوجود العلّة»[3].

والمعنى الأخير قريب مما ذهب إليه ابن الحاجب وغيره، من أن الاطراد يعني كلما وجد الحد وجد المحدود، والحد هنا: العلّة والمحدود الحكم، وقد وجد بوجودها.

تعريف الانعكاس لغة:

الانعكاس مأخوذ من العكس، يقال: عكس الشيء يعكسه عكساً، فانعكس رد آخره على أوله.

ويقال: عكس الدابة، إذا جذب رأسها إليه لترجع إلى ورائها القهقرى[4].

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٣٦٥/٣، تنقيح الفصول: ٣٩٨.

(٢) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٠٥، وانظر معه: نشر البنود: ٢٠٢/٢، مرآة الأصول: ٣٢٩/٢، أصول السرخسي: ١٧٦/٢، ابن ملك: ٧٩٣، شفاء الغليل: ٢٦٦، نبراس العقول: ٣٧٦.

(٣) الكافية في الجدل: ٦٥ ــ ٦٦، وانظر معه: الحدود: للباجي: ٧٤ ــ ٧٥.

(٤) اللسان: ٣٠٥٦/٤ ــ ٣٠٥٧، مختار الصحاح: ٤٤٩.

تعريف الانعكاس اصطلاحاً:

سبقت الإشارة إلى مراد الأصوليين بالانعكاس من أنه: انتفاء الحكم عند انتفاء العلّة، وهو ما سماه بعضهم: «الدوران العدمي»[1]، ولم يفرق معظم العلماء بين العكس والانعكاس، وبعضهم فرق بينهما، ومنهم الحنفية: فقد ذكروا أن الانعكاس يراد به ما ذكرناه من انتفاء الحكم بانتفاء علّته، أما العكس فإنه يراد به عندهم تعليل حكمين بعلّة واحدة، كما لو قلنا: الغروب علّة لجواز الفطر في رمضان، ووجوب صلاة المغرب[2].

أما الإمام الآمدي: فقد ذكر أن العكس في اصطلاح الفقهاء والأصوليين باعتبارين:

الأول منهما: «مثل قول الحنفي لما لم يجب القتل بصغير المثقل لم يجب بكبيره بدليل عكسه، في المحدد، وهو أنه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره، وهو باطل، فإنه لا مانع من ورود الشرع بوجوب القصاص بكل جارح، وإن تخصص وجوبه في المثقل بالكبير منه.

وأما الثاني: فهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلّة، والعكس بهذا الاعتبار هو المقصود بالخلاف ههنا»[3].

وقد نبه الإمام الغزالي إلى أن المراد من الانعكاس هو ما سبق القول به من انتفاء الحكم عند انتفاء العلّة، وإن ما ذهب إليه بعضهم من إطلاق الانعكاس على غير هذا المعنى إنما هو بطريق التوهم، ومثل له بما نقله الآمدي عن الحنفية، ورد عليه بمثل رده عليهم[4]، وهذا يدلنا على أن موضع البحث والخلاف هنا هو ذلك المعنى الذي أكد عليه الآمدي والغزالي كما رأينا.

---

(١) انظر: المصادر السابقة، مع العضد: ٢/٢٢٣.

(٢) انظر: تسهيل الوصول: للمحلاوي: ٢٠١ ــ ٢٠٢.

(٣) الإحكام للآمدي: ٣/٢١٧.

(٤) انظر المستصفى: ٢/٩٨.

المطلب الثاني
في
خلاف الأصوليين في كون الطرد والعكس شرطين في صحة العلّة

أكثر الأصوليين لم يتناول الطرد والعكس في شروط العلّة، إنما تحدث عنهما في مسالكها، وهل أنهما مسلكان صحيحان تعرف بهما العلّة أم لا ؟.

أما البعض الآخر فإنه ذكرهما ضمن شروط العلّة وبين خلاف العلماء في ذلك ولذا كان من المناسب أن نوجز القول فيهما، على أن يأتي تفصيلهما بشكل أوسع فيما بعد إن شاء الله تعالى.

كون الطرد شرطاً لصحة العلّة:

إذا ما نظرنا إلى المعنيين السابقين للطرد نجد أن المعنى الأول وهو ما قلنا عنه ــ بكون العلّة جامعة مانعة ــ هو ما يتمشى معنا في هذا المجال، وذلك لأن المعنى الثاني، وهو كون الوصف قد علمت مناسبته أو لم تعلم، أو أن يكون مستلزماً للمناسب، إنما يتمشى معنا عند الكلام عن كون الطرد مسلكاً ودليلاً على العلّة من عدمه، وبناء عليه نقول:

إن اشتراط الاطراد لصحة التعليل بوصف ما تطرق له بعض علماء الأصول، ويستحسن أن نقف على نص ما قالوا:

فقد قال الزركشي في البحر عند سرده لشروط العلّة: «السادس أن تكون مطردة، أي: كلما وجدت وجد الحكم، لتسلم من النقض والكسر»[1].

والعضد قال في شرحه لمختصر المنتهى: «أقول: قد يعد من شروط العلّة أن تكون مطردة، أي: كلما وجدت وجد الحكم، وعدمه يسمى نقضاً، وهو أن يوجد الوصف الذي يدعى أنه علّة في محل ما، مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها»[2].

---

(١) البحر المحيط: ٣/١٨١.

(٢) العضد على ابن الحاجب: ٢/٢١٨.

وقد جاء كلام العضد هذا توطئة لذكر رأي ابن الحاجب في مسألة نقض العلّة حيث ذكر في المختصر آراء خمسة في نقضها مرجحاً التفصيل في ذلك، على ما سيأتي بيانه عند ذكر الاعتراضات الواردة على العلل إن شاء الله تعالى.

أما الشيرازي[1]: فقد صرح بشرطية الطرد والجريان لصحة العلّة جاء في التبصرة: «الطرد والجريان شرط في صحة العلّة، وليس بدليل على صحتها، ومن أصحابنا من قال: طردها وجريانها يدل على صحتها»[2].

والذي يبدو من صنيع هؤلاء الأئمة ومما ذكره غيرهم من الأصوليين: أن الجمهور على أن الطرد لا يصلح أن يكون دليلاً على صحة العلّة ومسلكاً من مسالكها، أما عن كونه شرطاً في صحتها للتعليل بها، فإنه مبني على الخلاف بينهم في جواز النقض فيها، أو اشتراطهم سلامتها منه، وهو خلاف سيأتي تفصيله، وواضح أن الفرق بين كون الاطراد شرطاً في الصحة وبين كونه دليلاً عليها: أن المشروط لا يتحقق وجوده إلا بتحقق الشرط، فدخول الوقت شرط في صحة الصلاة، فلا تتحقق الصلاة بدونه، لكن المدلول لا يتوقف على الدليل، لاحتمال وجود أكثر من دليل على مدلول واحد بحيث إذا انعدم منها دليل واحد لا ينعدم المدلول، لاحتمال قيام غيره مقامه للدلالة عليه.

كون العكس ــ أو الانعكاس ــ شرطاً في صحة العلّة:

للأصوليين في كون العكس شرطاً في العلّة مذهبان:

أولهما: اشترط بعضهم في علّة حكم الأصل أن تكون منعكسة، فينعدم الحكم متى ما انعدم الوصف المعلل به.

---

(١) الشيرازي: هو أبو إسحق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي شيخ الإسلام وأحد الأعلام، كان يضرب به المثل في الفصاحة والمناظرة، له مؤلفات كثيرة: منها: التنبيه، والمهذب، والنكت في الخلاف، والمعونة في الجدل، والتبصرة في أصول الفقه، وقد حققه الدكتور محمد حسن هيتو، انظر عنه: طبقات الشافعية لابن السبكي، النسخة المحققة: ٢١٥/٤، شذرات الذهب: ٣٥١/٣.

(٢) التبصرة، بتحقيق د. هيتو: ٤٦٠، وانظر أيضاً: مفتاح الوصول: ١٧٣.

ثانيهما: عدم اشتراط ذلك، فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء علّته، والواقع: إن خلافهم في الاشتراط وعدمه فرع عن اختلافهم في جواز تعليل الحكم الواحد بعلّتين مختلفتين، وهذا ما سنتناوله في مبحث خاص.

فعلى قول من جوز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علّة فإنه يصح أن ينتفي الوصف، ويبقى الحكم على ما هو عليه؛ لاحتمال وجود وصف آخر يقوم مقام الوصف المنتفى في إثبات ذلك الحكم، وعلى هذا لا يكون لاشتراط الانعكاس محل عند أصحاب هذا المذهب، أما من ذهب إلى منع تعليل الحكم الواحد بأكثر من علّة بحيث يكون كل واحدة منها مستقلاً باقتضائه الحكم، فإنهم يرون اشتراط هذا الشرط، وذلك لأنا لو قلنا بثبوت الحكم مع انتفاء وصفه، فإن هذا يعني أن هذا الوصف لم يعد علامة على الحكم، فليس بعلّة، لأنه لو كان علّة لانتفى ذلك الحكم بانتفاء علّته، وهذا مبني على وجوب انتفاء الحكم عند انتفاء دليله، هكذا علّل أصحاب هذا المذهب قولهم.

اعتـــراض:

لكن قد يعترض على مذهب المشترطين بأنه: ليس من المسلـم، أن الشيء ينتفي بانتفاء دليله، وإلا فإنه يلزمنا القول بانتفاء الصانع عند انتفاء الدليل عليه.

وأجابوا عن ذلك:

بأن المقصود من انتفاء الحكم عند انتفاء دليله، انتفاء العلم أو الظن به لا انتفاء نفس الحكم، وقولكم: لا يلزم من انتفاء دليل الشيء انتفاؤه مسلم، فالصانع لا ينتفي وجوده في الواقع ونفس الأمر بمجرد عدم قيام الدليل عليه، إنما الذي يلزم من انتفاء الدليل انتفاء العلم أو الظن بالصانع، وليس من أحد ينكر أن الصانع تعالى لو لم يخلق العالم الذي يستدل به على وجوده تعالى لما لزم من ذلك انتفاؤه تعالى قطعاً، بل ربما ينتفي العلم أو الظن به[1].

---

(١) انظر: مختصر المنتهى والعضد عليه: ٢/٢٢٣.

وقد جعل القائلون بأن انتفاء العلّة دليل على انتفاء الحكم الحديث الآتي شاهداً على ما ذهبوا إليه، فقد روى: أن النبـي ــ صلى الله عليه وسلم ــ عدد وجوه البر، إلى أن قال: «وفي بُضْع أحدِكم صدقَة» فسأله أصحابه: «أيأتي أحدُنا شهوتَهُ ويكونُ لهُ فيها أجرٌ فأجابهم ــ عليه الصلاة والسلام ــ: «أرأيتم لو وضَعَها في حرامٍ أكانَ عليهِ فيها وِزرٌ؟ فكذَلِكَ إذا وَضَعها في الحلالِ كان له أجْرٌ»[1].

قالوا: يلاحظ هنا أن النبـي ــ صلى الله عليه وسلم ــ استنتج من ثبوت الحكم ــ وهو الوزر في الوطء الحرام الذي هو العلّة ــ انتفاؤه في الوطء الحلال، وانتفاء الوزر صادق بحصول الأجر حيث صاحب الوضع في الحلال قصد العدول عن الوضع في الحرام، لكن حصول الثواب ليس في كل وطء حلال بل لا بد وأن تقارنه نية صالحة، وهي قصد العدول من الوضع في الحرام إلى الحلال كما أشار إليه الحديث الشريف، وهذا الاستنتاج هو ما يسمى: «قياس العكس» الذي عرفه الأصوليون بأنه إثبات حكم شيء لمثله لتعاكسهما في العلّة[2].

أما الإمام الزركشي: فقد ذكر الاختلاف في اشتراط العكس في العلل الشرعية على مذاهب:

أحدها: أنه لا يشترط الانعكاس، بل يكفي أن يثبت الحكم بوجودها، وذلك دليل صحتها، حتى ولو لم يرتفع الحكم بعدمها؛ لأن المقصود بالعلّة إثبات الحكم دون نفيه، وهو منسوب لجمهور الشافعية.

ثانيها: أن الانعكاس معتبر، قياساً على الأدلة العقلية؛ ولأن عدم التأثير في ارتفاعها دليل على عدم التأثير في وجودها.

---

(١) الحديث أخرجه مسلم: فانظره بشرح النووي: ٩٢/٧، كتاب الزكاة، باب كل نوع من المعروف صدقة، كما أخرجه الإمام أحمد في مسنده في: ١٦٧/٥، ١٦٨، ١٧٨.

(٢) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني: ٣٠٧/٢.

ثالثها: أنه معتبر في المستنبطة دون المنصوصة.

رابعها: التفصيل، فإن تعددت العلّة فالعكس غير معتبر معه، وكذلك إذا أسند الحكم إلى حديث عام وقياس، فقد لا يطرد القياس ويطرد الحديث فلا يطلب العكس، أما إذا اتحدت العلّة ـ فإن العكس مشترط فيها؛ لأن انتفاء العلّة يوجب انتفاء الحكم، ونسبه إلى الإمام الغزالي ومن على شاكلته قال: «وهو الذي ينبغي ترجيحه»[1].

وما دام الزركشي قد نسب الرأي الأخير إلى الغزالي، فإنه من المستحسن أن نذكر ما قاله الإمام الغزالي في مذهبه، من لزوم العكس عند اتحاد العلّة، جاء في المستصفى: «والذي يدل على لزوم العكس عند اتحاد العلّة أنا إذا قلنا: لا تثبت الشفعة للجار، لأن ثبوتها للشريك معلّل بعلّة الضرر اللاحق من التزاحم على المرافق المتخذة من المطبخ والخلاء، والمطرح للتراب، ومصعد السطح وغيره، فلأبي حنيفة أن يقول: هذا لا مدخل له في التأثير، فإن الشفعة ثابتة في العرصة البيضاء، وما لا مرافق له، فهذا الآن عكس وهو لازم، لأنه يقول: لو كان هذا مناطاً للحكم لانتفى الحكم عند انتفائه، فنقول: السبب فيه ضرر مزاحمة الشركة، فيقول: لو كان كذلك لثبت في شركة العبيد والحيوانات والمنقولات، فإن قلنا: ضرر الشركة فيما يبقى ويتأبد، فيقول: فلتجز في الحمام الصغير وما لا ينقسم، فلا يزال يؤاخذنا بالطرد والعكس، وهي مؤاخذة صحيحة إلى أن نعلّل بضرر مؤنة القسمة، ونأتي بتمام قيود العلّة بحيث يوجد الحكم بوجودها ويعدم بعدمها. . »[2].

أما الإمام الآمدي: فقد رجح التفصيل في اشتراط هذا الشرط. وبيان ما ذهب إليه:

---

(١) انظر: البحر المحيط: ١٨٧/٣.

(٢) المستصفى: ٩٧/٢ ـ ٩٨.

إما أن يلاحظ في التعليل جنس الحكم المعلّل، أو آحاد أشخاص الحكم في آحاد الصور.

أما جنس الحكم المعلّل: فإنه مما يتصور فيه تعدد العلل، وبناء على ذلك فإنه: إما أن لا يكون له سوى علّة واحدة، وذلك كتعليل جنس وجوب القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان، فإنه من الواضح في هذا المثال أن الحكم لا علة له سواه، فليس من شك في أنه يلزم انتفاء الحكم هنا عند انتفاء علّته، وانتفاء الحكم هنا لا لأنه يلزم من نفي العلّة الواحدة نفي الحكم، بل لأن الحكم لا بد له من دليل ولا دليل عليه هنا، لأن دليله واحد وقد انتفى.

وإما أن يكون معلّلاً بعلل، في كل صورة بعلّة معينة، وذلك كتعليل إباحة الدم بالقتل العمد العدوان، والردة عن الإسلام، والزنا في الإحصان وقطع الطريق، وكما في تعليل نقض الوضوء بالمس، واللمس، والبول، والغائط، فإن على هذا لا يلزم من انتفاء بعض هذه العلل نفي جنس الحكم، وذلك لجواز وجود علّة أخرى، وإنما يلزم نفيه لو قدرنا انتفاء جميع العلل.

وأما إنْ لوحظ في التعليل آحاد أشخاص الحكم في آحاد الصور:

فإن هذا مما يمتنع تعليله بعلّتين، وإنما يكون معلّلاً بعلّة واحدة على طريق البدل، فلا يلزم من نفي العلّة المعينة نفي الحكم، لجواز وجود بدلها[1].

الـــراجح:

ولعل القول بترجيح التفصيل الذي ذهب إليه الآمدي والغزالي ورجحه الزركشي هو الأقرب إلى الصواب في هذه المسألة، خاصة وأن الحكم ــ كما نعلم ــ لا يكون بلا باعث عليه، سواء كان الباعث تفضلاً منه تعالى كما هو مذهب أهل الحق، أو وجوباً عليه كما يراه المعتزلة. إذا ثبت هذا فإنه يعني أنه متى ما انتفى ذلك الباعث فإنه بالضرورة يجب أن ينتفي الحكم معه

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي: ٣/٣١٧ ــ ٣١٨.

أيضاً ما دام الحكم معلّلاً بعلّة واحدة، أما إن كان له أكثر من علّة فإن اشتراط الانعكاس لا معنى له، لأنه ـ كما قلنا ـ يحتمل أن يكون الحكم معلّلاً بغير العلّة التي تخلفت[1].

□ □ □

(١) يراجع في المسألة: البحر المحيط: ١٨٦/٣ ـ ١٨٨، إرشاد الفحول ٢٠٨، المستصفى: ٩٧/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٥٥، شرح المحصول للأصفهاني: مخطوط: ٢٩٧/٣، وما بعدها، شرح التلويح: ١٤/٢، تيسير التحرير: ٢٢/٤، مفتاح الوصول: ١٧٤، فواتح الرحموت: ٢٨٢/٢.

المبحث السادس
في
الشرط السابع

وهو: أن لا تتأخر العلّة عن حكم الأصل:

ومعنى هذا أنه لا بد للعلّة من أن يكون ثبوتها غير متأخر عن ثبوت حكم الأصل، والذاهبون إلى هذا الشرط هم جمهور علماء الأصول من الشافعية، أما جمهور الحنفية فعلى عدم الاشتراط[1].

استدل المشترطون: بأن العلّة إذا قيل إنها بمعنى الباعث، فإن ثبوت الحكم قبل ثبوتها يعني أن الحكم ثبت من غير باعث وهذا محال، وإذا قيل إنها مجرد أمارة على الحكم أي: معرفة له كما ذهب إليه بعضهم فإنه على هذا يلزم بثبوتها متأخرة عن الحكم تعريف المعرف؛ لأن المفترض هنا أن يكون الحكم معروفاً قبلها، لكن هذا الأخير غير مسلم؛ لأنه يجوز أن يقال فيه: إنه بمنزلة الدليل الثاني بعد الأول[2].

مثال العلّة المتأخرة: ما يصيبه عرق الكلب، فيقال: أصابه عرق حيوان نجس، فيعتبر ذلك المصاب نجساً، قياساً على ما أصابه لعاب الحيوان النجس

---

(١) انظر: البحر المحيط: ١٩٠/٣، تفسير التحرير: ٣٠/٤، التقرير والتحبير: ١٨٤/٣، فواتح الرحموت: ٢٨٩/٢، مختصر المنتهى: ٢٢٨/٢، الإحكام للآمدي: ٢٢٢/٣، إرشاد الفحول: ٢٠٨، حصول المأمول: ١٣٨، تسهيل الوصول: ٢٠٣، جمع الجوامع بشرح المحلي والآيات البينات عليه: ٤٨/٤ ــ ٤٩.

(٢) ابن الحاجب وحاشية السعد التفتازاني: ٢٢٨/٢، وفواتح الرحموت، والإحكام أيضاً.

فالأصل هنا ما أصابه لعاب الكلب، والفرع ما أصابه عرقه، والحكم نجاسة المصاب، والعلّة الجامعة بينهما هي: إصابة نجس يتولد من حيوان نجس.

فإذا اعترض المعترض بمنع وجود الوصف الجامع في الفرع، وقال: لا نسلم أن العرق نجس، فإن للمستدل أن يجيبه: بأنه مستقذر، شأنه في ذلك شأن اللعاب فيكون نجساً مثله، فهذا الاستدلال من المعلّل علّل نجاسة العرق بالاستقذار، والاستقذار إنما يحصل بعد الحكم بنجاسة العرق، وعليه تكون العلّة قد ثبتت متأخرة عن الحكم. ويلاحظ هنا: أن المثال تضمن قياسين: أولهما: قياس ما أصابه العرق على ما أصابه اللعاب، ثانيهما: قياس العرق على اللعاب[1].

لكن هذا المثال تعرض لنقد بعض العلماء: بأنّ تأخر ثبوت الوصف هنا غير لازم لجواز أن يكون مقترناً بالحكم، وبمعنى أوضح: أن ثبوت وصف الاستقذار هنا يجوز أن يكون مقارناً لنجاسة اللعاب في الثبوت، فلا يكون متأخراً عن الحكم.

وقد أجاب أصحابه: بأن الحقيقة التي لا مناص منها أن الاستقذار طبعاً متقدم على نجاسة اللعاب، لكنه لا يمكن اعتباره، لعدم ظهور عليته حتى يثبت شرعاً، وثبوته شرعاً متأخر عن ثبوت النجاسة؛ لأن الطاهر لا يستقذر شرعاً، فلا يمكن أن يتصور الاستقذار مقارناً لثبوت الحكم وهو نجاسة اللعاب[2] أما المثال الذي لا اعتراض عليه: فما مثل به بعضهم وهو ولاية الأب على الصغير الذي طرأ له الجنون، إذا علّل ثبوتها بالجنون.

توضيح ذلك: أنه لا يصح أن يقال: إن للأب ولاية على الصبي الذي

---

(١) انظر: العضد وحواشيه: ٢/٢٢٨.

(٢) انظر: فواتح الرحموت: ٢/٢٨٩، تيسير التحرير: ٤/٣٠، التقرير والتحبير: ٣/١٨٥.

طرأ له الجنون، قياساً على ولايته على المجنون، فلا يصح أن تثبت بوصف متأخر وهو الجنون[1].

وجدير بالتوضيح: أن العضد مثّل لتأخر العلّة: بتعليل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولي، وظاهر هذا التمثيل أنّ الولاية كانت ثابتة للولي على الصغير، وإنما سلبها عنه عروض جنونٍ لذلك الولي، وعلى هذا التفسير لقول العضد يكون المثال خلاف المراد؛ لأنه ليس فيه تأخر للعلة عن حكم الأصل بل فيه تقدمها عليه، فإن حكم الأصل وهو ثبوت الولاية للولي على الصغير لعلّة الصغر تقدم على سلبها إياه بعلّة الجنون، فيقاس عليه سلب ولايته عن البالغ المجنون بعلّة جنونه نفسه.

وقد تأول بعضهم مثال العضد، بأن قوله: «للولي» يعني الولي الصغير، وعليه يكون المعنى: سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض له، وحكم الأصل سلب الولاية والعلة الجنون، وهو متأخر عن السلب؛ لأن سلب الولاية حاصل قبل الجنون بعلة الصغر.

أما التفتازاني فقد تأول له ذلك، فقال: «والأقرب أن يجعل سلب الولاية عن الولي الذي عرض له الجنون كالأب مثلاً فرعاً، وعن الصغير المجنون أصلاً، والجنون علة، مع أن الحكم في الأصل ثابت قبله لعلّة الصغر، والمعنى: كأن يعلّل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذي هو عارض في الولي البالغ المقيس على الصغير المجنون»[1].

دليل من لم يشترط هذا الشرط:

الصفي الهندي ذهب إلى خلاف ما ذهب إليه جمهور الشافعية في عدم جواز أن تكون العلّة متأخرة عن حكم الأصل، فقال: يجوز ذلك إن أريد بالعلّة

---

(١) انظر: فواتح الرحموت: ٢/٢٨٩، تيسير التحرير: ٤/٣٠.

(٢) حاشية التفتازاني على العضد: ٢/٢٢٨، وانظر: فواتح الرحموت: ٢/٢٨٩، تيسير التحرير: ٤/٣٠ ـ ٣١.

المعرف، وعلّل ذلك بأنه لا يمتنع تأخر المعرِّف عن المعرَّف، أما إن أريد بالعلّة الباعث أو الموجب فإنه مع الجمهور في أنه لا يجوز التعليل بها عند تأخرها، وأما إن أريد أريد بها الأمارة، فإنه منع حينئذٍ أن يعلّل حكم الأصل بالعلّة المتأخرة أيضاً، لكن لا لأنها متأخرة بل لكونها لا يجوز أن تكون معرفة، وذلك بناء على المذهب الذي يرى أنه لا يجوز تعليل حكم الأصل بالأمارة، وأما في غيرها فيجوز، وما ذهب إليه يشير إلى أنه يرى جواز تعليل حكم الفرع بالعلّة المتأخرة عنه، ومن هنا افترض اعتراضاً عليه بأنه لو قيل له: إنما جوزت ذلك في الفرع؛ لأنه يجوز أن تكون العلّة فيه بمعنى المعرف، وما دامت فائدة العلّة المعرفة التعريف فإنه على هذا لا فائدة فيها حينئذٍ؛ لأن التعريف بها غير حاصل في مثل هذا المقام؛ لأن الحكم معلوم قبل علّته، وبالتالي فإنه يعني أن يمتنع التعليل بذلك المعرف لامتناع فائدته.

وقد أجاب على ذلك: بجواز أن يجتمع أكثر من معرِّف على المعرَّف الواحد، كما يجوز اجتماع الأدلة على المدلول الواحد، وواضح أنّه يذهب إلى أنه لا يمتنع تعليل حكم الأصل بالعلّة بمعنى الأمارة، قال: «وعند هذا تعرف أنه لا يمتنع أيضاً تعليل حكم الأصل بالعلّة بمعنى الأمارة؛ لأن غاية ما يلزم فيه إنما هو اجتماع المعرِّفين على حكم الأصل النص والعلّة وذلك مما لا امتناع فيه».

كما أجاب على ما ذهب إليه غيره: من أن الحكم إن كان ثابتاً قبل العلّة المتأخرة عنه فإنه يلزم ثبوت الحكم في غير الأصل لا لعلّة، وهو ممتنع، لامتناع ثبوت الحكم من غير تحقق مدرك من مداركه.

أجاب: بأن ما نحن فيه لا يلزم منه ثبوت الحكم من غير تحقق مدرك من مداركه؛ وذلك لأن المدرك في الفرع غير منحصر في العلّة، حتى يلزم من انتفائها انتفاء الحكم أو ثبوته من غير مدرك[1].

□ □ □

---

(١) يراجع في جميع ذلك، نهاية الوصول: مخطوط: ٢/٢٣٠، والمصادر السابقة.

المبحث السابع
في
الشرط الثامن

وهو : أن يكون الوصف المعلل به معيناً.

هذا الشرط ذهب إليه جمهور الأصوليين من المالكية، ولم أجده لغيرهم سوى ما نقله الإمام الزركشي في البحر، والشوكاني في الإرشاد، ولعلهما نقلاه عنهم، وقد جاء في نشر البنود التصريح بأنه رأي الجمهور، ولعله يعني جمهور أهل مذهبه من المالكية، كما جرت عليه عادة المؤلفين، يدل على ذلك أنه ذكر بعده خلاف الشافعية لذلك.

أما صاحب جمع الجوامع: فقد ذكره ولم ينسبه لأحد.

وعللوا اشتراطهم ذلك: بأن رد الفرع إلى الأصل لا يصح إلا بهذه الواسطة وهي الوصف المعلل به؛ لذا يجب أن يكون معيناً لا اشتراك فيه ولا إبهام، ولو ادعى مدع علّية شيء مبهم بين أمرين، كأن يكون مبهمًا بين المقيس والمقيس عليه لم يقبل منه ذلك إلا عند الجدليين، لأن العلّة منشأ التعدية المحققة للقياس الذي هو دليل الحكم، ومن شأن الدليل أن يكون معيناً، فكذلك المحقق للدليل ــ وهو العلّة عندهم ــ ينبغي أن يكون معيناً أيضاً[1].

اعتــــراض:

اعترض بعضهم على ما قالوا: من أن التعدية محققة للقياس، بأن هذا

---

(١) انظر: نشر البنود: ٢/١٥٠، البحر المحيط: ٣/١٩١، إرشاد الفحول: ٢٠٨، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني: ٢/٢٥١، والآيات البينات: ٤/٥٧ ــ ٥٨.

يقتضي أن تكون التعدية المحققة ركناً من أركان القياس، والحق: أن من المتفق عليه أن أركان القياس أربعة فقط.

وأجابوا على ذلك: إنه من غير المسلم أن من لازم المحقق للشيء أن يكون ركناً من أركانه، بدليل أن شروط وجوب الشيء محققة له وليست ركناً من أركانه، والعلل العقلية محققة لمعلولاتها وليست من أركانها.

أما الشافعية: فقد نقل عنهم أنهم يرون جواز التعليل بمبهم بين أمرين فأكثر، بشرط أن تثبت علية كل من الأمرين أو الأمور.

ومثلوا لذلك: بمن مس من الخنثى غير المحرم أحد فرجيه، فإنهم قالوا: ينتقض وضوئه، وعللوا ذلك: بأنه إما أن يكون قد مس فرج آدمي ــ في حالة تقدير الخنثى ذكراً ــ أو لامس غير محرم ــ في حالة تقديره أنثى ــ وكل من المس واللمس مبطل للوضوء عندهم، فهما علّة للحدث، والعلّة هنا مبهمة بين أمرين كما رأينا.

وبعض العلماء جعل محل الخلاف في التعليل بمبهم غير مشترك، لكن المالكية لم يمثلوا له، وقالوا عنه إنه متعذر التصور؛ لأن المبهم غير المشترك: إنْ أريد به ما لا أصل هناك يلحق به حتى يكون المبهم مشتركاً بينه وبين ذلك الفرع فإنه يلزم عليه إثبات الأحكام بمجرد التعليل من غير أن يتحقق هناك قياس، وهذا مما لا قائل به؛ لأن مجرد التعليل لا يصلح أن يقوم دليلاً فقهياً ولم يقل به أحد لا في أدلة الفقه المقبولة، ولا في المردودة، وإن كان مرادهم بالتعليل بالمبهم غير المشترك، القدر المشترك بين أمرين أو أمور مما يمكن حصره في عدد خاص فهذا لا يعد مبهمًا بل هو من قبيل المعين، فيخرج عن دائرة الخلاف.

أما إن أرادوا به واحداً من أمور لم تثبت علية شيء منها، لكن تحتمل علية واحد منهما، فإن هذا مما لا ينبغي ذهاب أحد إليه؛ لأنه لا يصح الإلحاق إلا بواسطة شيء ثبتت عليته[1].

---

(١) انظر: نشر البنود: ٢/١٥٠ ــ ١٥١، والآيات البينات: ٤/٥٨.

المبحث الثامن
في
الشرط التاسع

وهو : أن لا يكون الدليل الذي دل على العلّة متناولاً حكم الفرع، لا بعمومه، ولا بخصوصه.

بعض علماء الشافعية يرون أن من شرط صحة الوصف للعلية، أن لا يتناول دليل العلّة إثبات الحكم في الفرع، وعللوا ذلك: بأن دليل العلّة لما كان صالحاً للاستقلال بالدلالة على الحكم الذي وقع التنازع فيه، وهو حكم الفرع، فإن التعليل بالوصف يعد تطويلاً، لا فائدة منه؛ لأنه من الممكن إثبات حكم الفرع بذلك الدليل من نص أو غيره من غير احتياج إلى القياس الذي يستلزم ادعاء الاشتراك بين الأصل والفرع في العلّة ووجودها فيهما، وأيضاً لا يمكن أن يقال هذا أصل وذاك فرع إلا على سبيل التحكم، وهو ممنوع[1].

مثال ما تناوله الدليل بعمومه: أن يقول القائس: الذرة يثبت بها الربا قياساً على البر، والعلّة الجامعة بينهما «الطعم» فيمنع المعترض أن يكون الطعم هو العلّة لقوله عليه الصلاة والسلام: «الطعامُ بالطَّعام مِثْلاً بِمثْل»[2].

وجه الاستدلال بالحديث: أن الشارع رتب الحكم هنا ــ وهو حرمة البيع ــ على الوصف ــ وهو الطعم ــ، وترتيب الحكم على الوصف يفيد عليته له،

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي: ٢٢٧/٣، إرشاد الفحول: ٢٠٨، مختصر المنتهي: ٢٢٩/٢، حصول المأمول: ١٣٨، تسهيل الوصول: ٢٠٥، البحر المحيط: ١٩٦/٣.

(٢) الحديث: أخرجه مسلم في المساقاة، والإمام أحمد: ٤٠٠/٦، وبلوغ المرام: ٨٤٨/٣.

ومثل هذا التعليل لا يكون الغرض منه تعدية الحكم إلى الفرع ــ كما قال المستدل في الذرة ــ وذلك لأن الربا ثبت بها من دون قياس؛ لأن النص قد تناولها بعمومه، وهو قوله: «الطعام» الشامل للبر والذرة وغيرهما من المطعومات[1].

ويمثل له أيضاً بقياس النبيذ على الخمر بجامع الأسكار في كل، فإنه إنما يؤتى به من باب التمثيل على الأصح، والواقع أن الفرع والأصل منضويان تحت قوله عليه الصلاة والسلام: «كل مسكرٍ خمرٌ وكلُّ مسكرٍ حَرامٌ»[2].

ومثال ما تناوله الدليل بخصوصه:

أن يقول القائس: القيء والرعاف الخارجان من المتوضيء ينقضان الوضوء قياساً لهما على الخارج من السبيلين، والعلّة الجامعة بينهما أن الكل خارج نجس، فيمنع المعترض أن تكون العلّة فيهما كونه خارجاً نجساً، بل ثبت الحكم فيهما بخصوصهما بقوله عليه الصلاة والسلام: «من أصابَهُ قيءٌ أو رُعافٌ أو قَلَسٌ أو مَـذْيٌ فلينصرفْ فليتَـوضأ ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم»[3].

فقد صرح النص بكون القيء والرعاف مما يتوضأ لهما وضوء الصلاة، فلا يصح أن يقال: إن الحكم ثبت بهما قياساً وبعلّة الخارج النجس.

أما الحنفية والبعض الآخر من الشافعية: فإنهم ذهبوا إلى عدم اشتراط هذا الشرط.

وحجتهم في ذلك: أن الأدلة يجوز أن تتعدد على المدلول الواحد، وعليه فلا مانع من أن يكون كل من القياس والدليل المذكور دليلاً على الحكم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى: فإن التطويل الذي تعلّل به المشترطون، لا يكون

---

(١) انظر: ابن الحاجب وحواشيه: ٢/٢٢٩ ــ ٢٣٠، الإحكام للآمدي: ٣/٢٢٧.

(٢) الحديث سبق تخريجه ص ٢٧.

(٣) الحديث رواه ابن ماجه في إقامة الصلاة، باب ما جاء في البناء على الصلاة: ١/٣٨٦.

مذموماً إلا أن لا تكون له فائدة، والفائدة هنا متحققة؛ لأن في تعدد طرق المعرفة من الفوائد ما لا يخفى[1].

تساؤل: وعلى هذا الدليل يثور تساؤل: وهو أنه إذا كان للحكم طريقان وكان أحدهما مستقلاً، والآخر متوقفاً عليه، فلماذا لا يتعين الأول ويلغى الثاني؟، وهذا يعني: أنه يلزم الرجوع عن القياس إلى النص حينئذ، والرجوع عن دليل إلى آخر اعتراف ببطلان ذلك الدليل.

والجواب عليه: أنه لا يلزم من تعين الأول الرجوع عن القياس ــ كما تدعون ــ بل يستلزم: أن الحكم مستفاد بالقياس مع عدم ملاحظة غيره، ومستفاد بغير القياس وهو الدليل المذكور، وأيضاً: فإن الرجوع عن القياس هنا ممنوع؛ لأن غاية ما في الأمر هنا أن حكم الفرع ثبت بكل من القياس وهذا الدليل، وأما الرجوع في القياس إليه، فإنه لإثبات العلية لا إثبات الحكم، وكل ما يمكن أن يقال هنا: إن المسافة أطول من مسافة الإثبات من الدليل، وهذا مما لا يعيب[2].

الاختيـــار:

إن البحث فيما يشترط للوصف ليكون وصفاً صحيحاً يجوز التعليل به، وهذا لا ينافيه أن يكون النص قد تناول حكم الفرع، سواء بعموم ذلك النص الذي تضمن الوصف أو بخصوصه، فلا معنى لاشتراط هذا الشرط، كما إنه لا مانع من أن يثبت الحكم بأكثر من دليل، بل ذاك مدعاة لاطمئنان النفس إلى قوة ذلك الحكم، خاصة إذا احتمل النص التأويل، وما أكثر الفروع الفقهية التي أثبتها الفقهاء بدليلين أو أكثر.

يؤيد هذا ما نقله الزركشي عن الشافعي في الأم، مما يقتضي جواز

---

(١) تيسير التحرير: ٣٢/٤، التقرير والتحبير: ١٨٦ ــ ١٨٧، فواتح الرحموت: ٢/ ٢٩٠، تسهيل الوصول: ٢٠٥.
(٢) انظر: المصادر السابقة.

التعليل بالعلّة التي يكون الدليل الدال عليها متناولاً لحكم الفرع، قال الزركشي: «وفي كلام الشافعي في الأم ما يقتضي جوازه، فإنه ـ يعني الإمام الشافعي ـ قال: والوجه الثاني: أن يكون أحل لهم شيئاً جملة، وحرم منه شيئاً بعينه، فيحلون الحلال بالحكم، ويحرمون الشيء بعينه، ولا يقيسون على الأقل الحرام، والقياس على الأكثر أولى أن يقاس عليه من الأقل، هذا لفظه وترجم عليه ابن اللبان في ترتيب الأم، فيجوز أن يكون الفرع داخلاً في عموم حكم الأصل... ا.هـ.»[1].

وأما قول الأصوليين: «لا قياس مع النص» فإنه ليس على إطلاقه؛ لأن النص متى ما احتمل التأويل، بمعنى أن يكون ظاهراً في الحكم وليس نصاً فيه، فإنه لا مانع من أن يصار إلى القياس لترجيح أحد المحتملات، والممنوع في قولهم: «لا قياس مع النص» هو أن يلغى النص ويلجأ إلى القياس، وهذا غير متوفر هنا؛ لأن الرجوع إلى القياس في هذا المقام لإثبات علية الوصف، لا لإثبات الحكم نفسه ـ كما قلنا ـ فلا إلغاء للنص حينئذ.

□ □ □

(١) البحر المحيط: ١٩٦/٣، الإحكام للآمدي: ١٩٤/٣.

المبحث التاسع
في
الشرط العاشر

وهو: أن لا يكون الوصف المعلل به حكمًا شرعياً.

بما أن الحكم الثابت بالقياس يعد حكمًا شرعياً، فهل يجوز أن يثبت بحكم شرعي؟

مثال ذلك: أن يقول القائس: بطل بيع الخمر؛ لأنه يحرم الانتفاع به، فحرمة الانتفاع بالخمر حكم شرعي قاس عليه بطلان بيعه، وهو حكم شرعي أيضاً.

وقد انقسم العلماء في هذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهبوا إلى تجويز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي، وهو ما ذهب إليه جمهور الشافعية والمالكية والحنفية، والحنابلة[1]. وعليه فإنهم لم يشترطوا هذا الشرط.

والفريق الثاني: وهم الأقلون: ذهبوا إلى منع التعليل بالحكم الشرعي.

---

(١) انظر في هذه المسألة: البحر المحيط: /٢٠٣، نهاية الوصول: ٢١٩/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٠٨، الكاشف على المحصول: للأصفهاني، مخطوط: ٣١٥/٣، ٣١٦، نشر البنود: ١٣٣/٢ ـ ١٣٤، شرح تنقيح الفصول: ٤٠٨، فواتح الرحموت: ٢٩٠/٣، تيسير التحرير: ٢٣٤/٤، التقرير والتحبير: ١٨٧/٣، إزميري: ٣٠٧/٢، ابن ملك وحواشيه: ٧٨٨، منافع الدقائق: ٢٢٥، أصول السرخسي: ١٧٥/٢، التوضيح: ٦٦/٢، تقويم أصول الفقه: ٥٨٢ ـ ٥٨٣، روضة الناظر: ١٦٩.

حجة الفريق الأول: وهم الجمهور:

استدلوا بأدلة:

الدليل الأول: استدلوا بما ورد عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ من أحاديث مختلفة تؤيد هذا الاتجاه.

منها: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما: «أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقالت: إنّ أُمي نـذرتْ أن تَحُجَّ فلم تَحُجَّ حتى ماتت أَفأَحُجُّ عَنها؟، قال: نَعمْ حُجِّي عَنها، أَرأَيتِ لو كان على أمكِ دينٌ أَكُنتِ قاضِيةً، أُقضوا اللّـهَ فاللّـهُ أَحقُّ بالوفاءِ»[1].

ومثل هذه المحادثة، وما أجاب به الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ورد كثيراً في السنة، والأحاديث بمجموعها تدل على أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ نبه أصحابه على أن العلّة لصحة القضاء، صيرورة الشيء ديناً في الذمة، وفي ذلك من قياس الحكم الشرعي على الحكم الشرعي ما لا يخفى، فقد قاس ـ صلى الله عليه وسلم ـ إجزاء الحج عن الغير باجزاء قضاء الدين عنه بعلّة كون المقضي ديناً، والدين حكم شرعي؛ لأنه لزوم أمر في الذمة، وهذا اللزوم معتبر شرعاً مترتب على خطاب الله تعالى المتعلق بأداء الحق.

الدليل الثاني: قالوا: إن الحكم قد يدور مع الحكم الآخر وجوداً وعدماً، والدوران يفيد ظن العلية، على ما سيأتي في مسالك العلّة.

الدليل الثالث: إن العلّة بمعنى المعرف، ولا يستبعد أن يجُعل حكمًا ما معرفاً لحكم آخر، فلا بعد في أن يقول الشارع، مهما رأيتم أني أثبت الحكم الفلاني في الصورة الفلانية، فاعلموا أني أثبت الحكم الفلاني فيها أيضاً[2].

---

(١) الحديث أخرجه البخاري. فانظره بشرح العيني: ٣٩٨/٨.

(٢) المصادر السابقة.

أمثلة لقياس الحكم الشرعي بعلّة هي حكم شرعي أيضاً:

قاس الإمام الشافعي الرقبة الواجبة في الظهار على الرقبة الواجبة في القتل، وجعل الإيمان شرطاً فيهما، باعتبار أن كل واحدة منهما كفارة[1].

كما قاس زكاة مال اليتيم بزكاة غيره في أنه مالك تام الملك[2].

وقال في الذمي: يصح ظهاره؛ لأنه يصح طلاقه، كالمسلم[3].

وقاس الوضوء على التيمم في وجوب النية؛ لأنهما طهران عن حدث[4].

وقال الحنفية في المدبر: إنه مملوك تعلق عتقه بمطلق الموت، فلا يباع كأم الولد، فالأصل هنا حكم أم الولد والفرع حكم المدبر، والعلّة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى.

حجة الفريق الثاني: وهم الأقلون:

استدل الأقلون الذاهبون إلى منع تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي بالآتي:

الدليل الأول: يرجع استدلال المانعين أولاً إلى تفسير العلّة، والاختلاف في ذلك بين أن تكون بمعنى الباعث أو المؤثر وبين أن تكون بمعنى المعرف.

فعلى المعنى الأول للعلّة: لا يجوز أن يكون الحكم الشرعي علّة لحكم شرعي؛ لأنه يمتنع أن يكون الحكم هو المؤثر أو الباعث لحكم آخر، بل ذلك خارق للإجماع كما ذكر الآمدي.

وعلى المعنى الثاني لها: يمتنع أيضاً أن يكون الحكم علّة لحكم آخر؛ لأن

---

(١) انظر في المسألة: الأم: ٥/٢٦٦، روضة الطالبين: ٨/٢٨١، نهاية المحتاج: ٧/٩٢.

(٢) انظر في زكاة مال اليتيم: الأم: ٣/٢٣ ـ ٢٥.

(٣) انظر في ظهار الذمي: الروضة: ٨/٢٦١، وما بعدها، نهاية المحتاج: ٧/٨٢.

(٤) انظر لإيجاب النية في الوضوء والتيمم: الروضة: ١/٢٧ و ١١٠، نهاية المحتاج: ١/١٥٧ ـ ١٥٨.

حكم الأصل لا يصح أن يكون معلّلاً، أي: لا يصح أن يكون أمارة للشيء لأن الأمارة ـ كما قلنا أكثر من مرة ـ لا فائدة فيها سوى تعريف الحكم، والحكم في الأصل معروف بالخطاب لا بالعلّة المستنبطة؛ ولأن علّة الأصل لما كانت مستنبطة عن حكم الأصل نفسه ومتفرعة عنه، فإن معنى هذا أن لا تصح معرفة له؛ لأنه سيكون متوقفاً عليها ومتفرعاً عنها وهو دور ممنوع[١].

والجواب على هذا الدليل من وجوه:

أولاً: إن التعريف المختار عند المجوزين أن تكون بمعنى الباعث، وحينئذٍ فلا يلزم الدور المذكور.

ثانياً: وبناء على أن العلة هي المؤثر والباعث، فإن دعوى امتناع أن يكون الحكم علّة لحكم آخر، وكونه خارقاً للإجماع دعوى مجردة لا دليل عليها[٢].

ثالثاً: إنه من غير المسلم امتناع التعليل المذكور؛ لأن أحد الحكمين قد يكون داعياً للآخر ومناسباً له، فيجوز أن يكون علّة بمعنى الداعي المناسب[٣].

الدليل الثاني للمانعين: واستدل المانعون أيضاً بأن الحكم الذي يكون علة لحكم آخر لا يعدو أن يكون واحداً من حالات ثلاث:

لأنه إما أن يكون متقدماً عليه، أو متأخراً عنه، أو مقارناً له.

فإن كان الحكم الذي جعل علّة متقدماً على الحكم الذي جعل معلولاً له، فإنه لا يصح أن يكون علّة في مثل هذه الحال؛ لأن القول بجوازه يلزم عليه وجود العلّة مع تخلف معلولها عنها، وهو الحكم، وهو نقض قادح للعلّة وسيأتي الكلام فيه عند ذكر القوادح.

وإن كان الحكم الذي جعل علّة متأخراً عن الحكم المعلول له، فإنه

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي: ٣/١٨٦ و ١٩٤، نهاية الوصول: ٢/٢١٩.

(٢) انظر: المصادر السابقة.

(٣) نهاية الوصول: ٢/٢١٩.

لا يصلح للعلّية أيضاً؛ لأن المتأخر لا يكون علّة للمتقدم، وقد سبق تفصيل القول في العلّة المتأخرة، وإن كان مقارناً، فإنه يحتمل أن يكون الحكم الذي جعله علّة معلولاً، والحكم الذي جعل معلولاً علّة، ويحتمل العكس، فجعل أحدهما علّة والثاني معلولاً تحكم؛ لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر، ولا أولوية لعلية أحدهما على الآخر، أو لمعلولية أحدهما على الآخر، ومن هنا كان القطع بأن أحدهما علّة والآخر معلولاً تحكم غير مقبول[1].

أجاب المجوزون على هذا:

(أ) انه من غير المسلم عندهم أن المتأخر لا يكون علّة للمتقدم ما دام يقصد بالعلّة المعرف، لأن المعرف يجوز أن يكون متأخراً عن المعرف.

(ب) ولو سلم امتناع التعليل بالمتأخر، فإنه لا يمتنع التعليل بالمقارن، وعليه فإن قولكم: «ليس جعل أحدهما علّة والآخر معلولاً أولى من العكس» ـ غير مسلم؛ لأنه يجوز أن يكون أحد الحكمين مناسباً للآخر من غير عكس، ومن البدهي جعل الحكم المناسب علّة للحكم الآخر أولى من جعله معلولاً؛ لأن المناسبة مزية لأحدهما على الآخر فتتعين عليته[2].

الدليل الثالث للمانعين: قالوا: يشترط في العلّة التقدم على المعلول، والتقدم هنا مجهول، وما هذا شأنه يمتنع التعليل به للجهالة في تحقق شرطه.

والجواب: ما سبق القول به من عدم اشتراط تقدم العلّة على المعلول لجواز التعليل بالعلّة المتأخرة عند المجوزين[3].

الدليل الرابع للمانعين: قالوا: إن الشارع إذا أثبت حكمين في صورة

---

(١) انظر في ذلك: الإحكام للآمدي: ١٩٤/٣، نهاية الوصول: ٢١٩/٢ ـ ٢٢٠، فواتح الرحموت: ١٩١/٢، شرح تنقيح الفصول: ٤٠٨، العضد: ٢٣٠/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٠٩، تيسير التحرير: ٣٤/٤، إزميري: ٣٠٥/٢.

(٢) انظر: مع المصادر السابقة: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤١٠ ـ ٤١١.

(٣) انظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤١٠، نهاية الوصول: ٢٢٠/٣، إزميري: ٣٠٥/٢.

واحدة معاً، فليس لأحدهما مزية على الآخر في الوجود والافتقار والمعلومية، وعليه فليس جعل أحدهما علّة للآخر أولى من العكس وحينئذٍ فإما أن لا يكون أحدهما علّة للآخر وهذا هو مرادنا وإما أن يجعل كل واحد منهما علّة للآخر فيلزم الدور.

والجواب عليه: ما أجابوا به على الدليل الثاني من إثبات المزية لأحدهما على الآخر، يضاف إليه هنا أن الدور الذي ادعيتموه غير لازم؛ لأن العلّة هي المعرف ولا مانع من أن يكون كل واحد من الشيئين معرفاً للآخر[1].

الاختيـــار:

بعد دراسة ما تقدم من أدلة الفريقين ومناقشاتهم يتضح أن إطلاق القول بامتناع التعليل بالحكم الشرعي غير مستقيم، كما أن تجويزه على الإطلاق ليس على ما ينبغي، ومن هنا نميل إلى ما رجحه الآمدي، ونجده أنسب ما يقال في هذا الشأن.

فقد فرَّق الآمدي بين أن يكون الحكم علّة للحكم في أصل لا يكون في القياس، وبين أن يكون في أصل الحكم في القياس.

أما الأول: فإنه جوز فيه أن يكون الحكم علّة للحكم ــ بمعنى الأمارة المعرفة ــ وذلك لما أشرنا إليه سابقاً من أنه لا يمتنع أن يقول الشارع: مهما رأيتم أني حرمت كذا فقد حرمت كذا، أو أحللت كذا فقد أحللت كذا، فقد جعل الحكم الأول علامة على الحكم الثاني ومعرفاً له من غير أن يكون له تأثير فيه.

أما الثاني: وهو أن يكون الحكم علّة للحكم في أصل القياس، فإن المذهب عنده في العلّة أن تكون بمعنى الباعث، لا علامة مجردة، وهذا يعني: أنه متى ما كان الحكم علّة لحكم أصل القياس فإنه لا بد وأن يكون باعثاً عليه، وهنا ينبغي تفصيل القول: لأن الحكم إما أن يكون تكليفياً وإما أن يكون ثابتاً بخطاب الوضع.

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ٣/٢٢٠، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤١٠ ــ ٤١٢.

فإن كان حكم الأصل ثابتاً بخطاب التكليف: فإنه يمتنع معه أن يكون الحكم الشرعي علّة؛ وذلك لأن الحكم التكليفي لا ينسب إلى مقدور المكلف لا في إيجاده ولا في إعدامه، وهذا يعني أنه وصف عدمي، والوصف العدمي لا يصح التعليل به، وسيأتي مزيد توضيح وتفصيل في التعليل بالوصف العدمي في كلام مستقل إن شاء الله تعالى.

وإن كان حكم الأصل ثابتاً بخطاب الوضع: فإن الحكم المعلّل به الذي يراد به أن يكون باعثاً، إما أن يكون باعثاً على حكم الأصل لدفع مفسدة لزمت من شرع الحكم المعلّل به، أو لتحصيل مصلحة تلزم منه.

وعلى تقدير دفع المفسدة: يمتنع أن يكون الحكم علّة؛ لأن المفسدة التي لزمت من الحكم المعلّل به ينبغي أن تكون مطلوبة الانتفاء بشرع حكم الأصل وحينئذٍ يلزم أن لا يشرع الحكم المعلّل به، لما يلزم من شرعه من وجوه المفسدة المطلوبة الانتفاء للشارع. ولا يتصور أن الحكم الشرعي يشتمل على مفسدة مطلوب دفعها، وهو ما ذهب إليه ابن الحاجب أيضاً، لكن القاضي العضد وبعضاً من علماء الأصول: حققوا جواز أن يكون الحكم الشرعي على هذه الصفة، فقد قالوا: يجوز أن يكون الحكم الشرعي مشتملاً على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة تندفع بحكم آخر، ومثلوا لذلك بوجوب حد الزنا، فإنه يشتمل على مصلحة راجحة هي: حفظ النسب، وهو بنفس الوقت يشتمل على مفسدة هي إتلاف النفوس أو إيلامها؛ لأنه إما أن يكون رجماً حتى الموت، أو جلداً وتغريب عام، ومن هنا شرع الإسلام المبالغة والاحتياط في ثبوته، فأوجب أربعة شهود أو الإقرار دفعاً للمفسدة القليلة هذه.

وعلى تقدير تحصيل المصلحة: فإنه لا يمتنع تعليل الحكم الشرعي بالحكم، لأنه لا يمتنع أن يكون ترتيب أحد الحكمين على الآخر يستلزم حصول مصلحة لا يستقل بها أحدهما[1].

---

(١) انظر: الأحكام: ١٩٥/٣ ـ ١٩٦، والعضد: ٢/ ٢٣٠، وباقي المصادر المتقدمة.

«تتمـــة»

في

تعليل الحكم الحقيقي بالشرعي

ولعل من تمام البحث هنا أن نشير وبإيجاز إلى أن من ذهب إلى جواز التعليل بالحكم الشرعي، اختلفوا في تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي على مذهبين: فمنهم من جوز ذلك، ومنهم من منع، والمراد بالحكم الحقيقي: الحكم الثابت بالحس.

أما المجوزون: فقد قالوا: إن المراد من العلّة المعرف، ولا يبعد أن يكون الحكم الشرعي معرفاً لحكم حقيقي، ويتضح من هذا أن العلّة إذا فسرت بالداعي أو الباعث، فإنه لا يجوز تعليل الحكم الحقيقي بالشرعي؛ لأنه ليس من المعقول أن يكون الحكم الشرعي باعثاً على الحكم الحقيقي بأي حال من الأحوال.

أما المانعون منه:

فإنهم الذين فسروا العلّة بالباعث أو الداعي، ولذلك لم يترددوا في منع التعليل المذكور، وهو ما اختاره الصفي الهندي، قال في نهاية الوصول: «ومنهم من منع، فإن كان ذلك بناء على أن العلّة عنده مفسرة بغير المعرف فهو حق لا نزاع فيه على هذا التقدير، وإن كان مطلقاً سواء فسرت العلّة بالمعرف أو بغيره فهو باطل»[1].

وقد مثلوا لذلك: بإثبات الحياة في الشعر، وعلّلوا ذلك بأنه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح ولذا يكون حياً كواحد من أعضاء الجسم، فالحكم هنا هو جواز لمس الشعر من الزوجة كباقي جسدها، فإن طلقت فهو حرام كسائر الجسد أيضاً[2].

---

(١) نهاية الوصول: ٢/ ٢٢٠.

(٢) يراجع في المسألة إضافة إلى المرجع أعلاه: البحر المحيط: ٣/ ٢٠٤، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤١٢، نشر البنود: ٢/ ١٣٤.

المبحث العاشر
في
الشرط الحادي عشر

وهو: أن لا تكون العلّة وصفاً مقدراً.

المراد بالصفات المقدرة: ما ليس لها وجود في نظر العقل والحس، وذلك كتعليلهم جواز التصرفات، كالبيع والهبة والرهن وغير ذلك بالملك، والملك لا وجود له حساً، ولا عقلاً، وبعبارة أوضح: الصفة المقدرة هي المفترض وجودها ولا حقيقة لها في الخارج.

وفي التعليل بالصفات المقدرة خلاف.

فالأكثرون يرون عدم جواز التعليل بها، والأقلون يرون الجواز.

هكذا ذكر الصفي الهندي قول الأصوليين في هذه المسألة[1].

حجة المجوزين: وهم الأقلون:

قالوا: إن الوصف الذي لا وجود له في الحس ولا في العقل، ينبغي أن يقدر له وجود شرعي ضرورة، حتى لا يلزم أن يكون الحكم معلّلاً بما لا وجود له حقيقة ولا تقديراً، فيكون عدماً محضاً، ونفياً صرفاً والتعليل بالعدم ممتنع.

وقد مثلوا لذلك بما أسلفناه، وتوضيحه: ان جواز التصرف في الشيء، من بيع وشراء وهبة وإعتاق وغير ذلك ينبغي أن يكون مستنداً إلى ما يخول من يصدر عنه ذلك بالتصرف فيه، وما ذاك إلا كون المتصرف مالكاً للشيء،

---

(١) يراجع في ذلك: نهاية الوصول: ٢/٢٢٤، البحر المحيط: ٣/١٩١، حصول المأمول: ١٣٨، إرشاد الفحول: ٢٠٨، نشر البنود: ٢/١٥١ ـ ١٥٢.

ولما كان الملك لا وجود له عقلاً ولا حساً، فإن القول بكونه علّة يعني: أننا علّلنا بشيء لا وجود له، فلا بد إذا من أن يكون للملك معنى شرعي مقدر في المحل، ويكون أثره جواز التصرفات المذكورة.

وهناك تصور آخر لهذا المثال: وهو أن يقول القائل به: إن الملك الحاصل عقيب البيع والشراء حادث؛ لأنه لم يكن موجوداً من قبل، فلا بد له إذا من سبب لتحصيله، والسبب هو اللفظ الذي ثبت به البيع أو الشراء، وهو قوله: بعت واشتريت، وهذان اللفظان لا وجود لهما حقيقة، وإنما كان اللفظان كذلك؛ لأنهما مركبان من الحروف المتوالية، ومن شأن هذا التوالي أن لا يبقى كل واحد منهما عند وجود الآخر، وهذا يعني أنه لا يبقى وجود حقيقي لهاتين الكلمتين، فلا مناص إذاً من وجود تقديري لهما في نظر الشارع، وذلك الوجود هو: أن الشارع لما حكم بحصول الملك الحادث عند تمام التلفظ بهما ــ مع أنهما ليس لهما وجود حقيقي ــ فإن هذا يعني: أن الشارع اعتبر لهما وجوداً تقديرياً حيث قدر بقاء الحروف إلى حين حدوث الملك، حتى لا يلزم وجود المسبب عند عدم السبب حقيقة وتقديراً المتفق على أنه ممتنع[1].

مثال آخر:

قالوا في المقال السابق انه في جانب المؤثر.

أما في جانب الأثر، فقد مثلوا له بنحو: الدين، فإنه ينشأ عن أحد أمور: إما الاستدانة، أو الإتلاف الذي يوجب الضمان، أو يكون أثراً للتملك بعوض في الذمة، ولما كان الدين ليس له وجود محسوس أو معقول، فإنهم يقدرون له وجوداً في ذمة المدين، لأن الدائن متمكن من طلبه، وليس من المعقول أن يصح طلب ما ليس له وجود أصلاً، لا حساً ولا عقلاً، ولا شرعاً لأن هذا من باب المحال، فلا بد إذاً من القول: أن للدين وجوداً مقدراً شرعاً[2].

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ٢/٢٤٤ ــ ٢٢٥.

(٢) المصدر السابق.

حجة المانعين:

القائلون بعدم جواز التعليل بالصفات المقدرة، وفي مقدمتهم الإمام الرازي، ناقشوا المسألة مدلّلين لمذهبهم رادين على المجوزين بالآتي:

أولاً: الوجوب، له تفسيران:

إما أن يراد به مجرد تعلق خطاب الشرع، وهو ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة؛

وإما أن يراد به: الفعل نفسه، وعليه فلا يكون للإخلال به مدخل في استحقاق الذم ــ على ما ذهب إليه المعتزلة ــ.

فعلى التفسير الأول: يكون تعلق خطاب الشارع قديماً من الأزل، فلم يكن لتعلق الخطاب حاجة إلى معنى محدث يكون علّة له؛ لأن القديم لا يكون معلّلاً بالمحدث.

وعلى التفسير الثاني: يكون المؤثر في الحكم إما المصلحة أو المفسدة، وحينئذٍ فلا حاجة فيه إلى بقاء الحروف، وبهذا ينتفي التصور الثاني للمثال الأول الذي احتج به المجيزون الذي تقدم قريباً.

ثانياً: يقول الإمام الرازي في الردّ على ما ذهب إليه المجيزون بمثالهم السابق أيضاً:

«المقدر يجب أن يكون على وفق الواقع، والحروف لو وجدت مجتمعة لخرجت عن أن تكون كلاماً، فلو قدر الشرع بقاء الحروف التي حصل منها قوله: «بعت واشتريت» لم يحصل عند اجتماعها هذا الكلام.

وأما تقدير المال ــ في الذمة ــ فهو ساقط جداً، بل لا معنى له إلا أن الشرع مكّنه، إما في الحال، أو في الاستقبال من أن يطالبه بذلك القدر من المال: فهذا معقول شرعاً وعرفاً.

فأما التقدير ــ في الذمة ــ فهو من الترهات التي لا حاجة في العقل والشرع إليها»[1].

وهكذا نجد الإمام الرازي يشدد النكير على من يقول بجواز التعليل بالصفات المقدرة، لكن شارح المحصول ناقش ما ذهب إليه الإمام بأمور:

أحدها: ان معنى الملك في اللغة: القدرة يقال: ملكت العجين، إذا قدرت عليه، وإذا ملكت فاسجح، أي: إذا قدرت فاحسن[2]، وفي الشرع: عبارة عن القدرة على التصرفات، أو عن الموجب لها، فالملك لا يمكن إنكاره، ولا يصح تفسيره بسببه وهو الشراء؛ لبطلان تفسير المسبب بالسبب، ولا بأثره الذي هو إطلاق التصرف؛ إذ يستحيل كون الشيء غير أثره، فلا بد وأن يقدر في المحل معنى شرعي، وهو المطلوب. أو يفسر الملك بما قلناه، في تعريفه الشرعي من أنه قدرة مخصوصة على تصرفات مخصوصة، والمالك هو المتصف بأنه قادر على تلك التصرفات، سواء كان قادراً بنفسه أو بغيره كالولي والوكيل، أما المملوك فإنه متعلق قدرته في إيقاع التصرف، وعلى هذا التفسير لا يكون الملك قد عرف بأثره أو بسببه، فلا حاجة حينئذ إلى تقدير معنى بالمحل.

ثانيهما: ان ما نقله الإمام عن المعتزلة من أن الوجوب عندهم بمعنى المصلحة أو المفسدة ليس كما هو، بل إن الوجوب عندهم تابع لكون الحكم واقعاً على صفة لها أثر في استحقاق الذم أو عدم استحقاقه، فهو إذاً تابع للمصالح والمفاسد لاعينها عندهم[3].

تحقيق القول في المسألة والاختيار:

بعد ما عرضنا لأدلة الفريقين يتجه القول بأن الراجح في المسألة القول بجواز التعليل بالصفات المقدرة، وذلك للأسباب التي ذكرناها والتي سنذكرها بالآتي:

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٣٣ ــ ٤٣٤.

(٢) يراجع في معنى الملك لغة: اللسان: ٤٢٦٧/٦ ــ ٤٢٦٨.

(٣) شرح المحصول: للأصفهاني، مخطوط: ٣٢٤/٢، نهاية الوصول: ٢٢٥/٢.

أولاً: ان ما نسبه الصفي الهندي للأكثرين بقولهم بمنع التعليل بالصفات المقدرة لم أجده ــ فيما اطلعت عليه من مراجع ــ لغيره منسوباً للجمهور كما فعل، سوى ما ذكره الشوكاني نقلاً عن الصفي الهندي نفسه.

وبالنظر إلى ما ذكره بعض الأصوليين ممن تناول بالبحث التعليل بالصفات المقدرة نجد خلاف ذلك، بدليل أنهم حينما عرضوا رأي المجوزين ذكروا خلاف الإمام الرازي دون غيره، وإن من ذهب إلى أن من شروط العلّة أن لا تكون وصفاً مقدراً إنما اشترطه مجاراة لما ذهب إليه الإمام، وليس لأنه رأى الجمهور، يقول الجلال المحلي: «ومن شروط الإلحاق بالعلّة أن لا تكون وصفاً مقدراً وفاقاً للإمام الرازي»[1].

وهكذا ذكر القرافي إن هذا الشرط هو اختيار الإمام، ورد عليه قائلاً: «واعلم إن المقدرات في الشريعة، لا يكاد يعري عنها باب من أبواب الفقه، وقد بسطت ذلك في كتاب الأمنية، وكيف يتخيل عاقل أن المطالبة تتوجه على أحد بغير أمر مطالب به، وكيف يكون الطلب بلا مطلوب؟ وكذا المطلوب يمتنع أن يكون معيناً في السلم، وإلا لما كان سلماً، فيتعين أن يكون في الذمة ولا نعني بالتقدير إلا هذا. . .»[2].

ومن هنا نجد الإمام الرازي لما وجد الفقهاء علّلوا بالملك ــ كما رأينا ــ نازع في أن يكون الملك معنى مقدراً بل هو عنده محقق شرعاً، كما رأينا في مناقشته السابقة، حيث إنه يرى ان الملك قدرة خاصة على تصرفات خاصة، وتلك القدرة، وتلك القدرة معنى محقق لا مقدر[3].

وبما قدمناه: نستطيع القول ان ما قاله الصفي الهندي نقلاً عن الأكثرين

---

(١) جمع الجوامع بشرح المحلي: ٢/٢٥١ ــ ٢٥٢.
(٢) شرح تنقيح الفصول: ٤١٠ ــ ٤١١.
(٣) انظر في جميع ذلك: مع المصادر السابقة: البحر المحيط: ٣/١٩١، نشر البنود: ٢/١٥١ ــ ١٥٢.

وتابعه في ذلك الشوكاني غير مستقيم، ويمكن أن يقال: إنه قول له لا غير، وإن رأى الجمهور على خلافه، والله أعلم.

ثانياً: قلنا إن القرافي ذهب إلى أنه لا يكاد يوجد باب من أبواب الفقه يعري عن المقدرات، ويجدر أن نذكر بعض ما ذهب إليه الفقهاء في هذا الشأن.

من ذلك: السلم على شيء يمتنع فيه أن يكون معيناً، وإلا لما كان مسلمًا ومع ذلك فإن العقد صحيح بشروطه، فلا بد من أن يكون مقدراً في الذمة، وإلا لكان عقداً بلا معقود عليه.

ومن ذلك: البيع بثمن إلى أجل، فإن هذا الثمن يعتبر غير معين، فلا بد وأن يكون مقدراً في الذمة، وبخلافه فإنه لا يبقى بعد ذلك ثمن يتصور.

ومن ذلك: الإجارة لا بد من تقدير منافع معينة في الأعيان حتى يصح أن تكون مورداً للعقد، وهذا هو التقدير بعينه[1].

ومن ذلك: قالوا في الحدث: إنه وصف مقدر قائم بالأعضاء يمنع صحة الصلاة ما لم يكن هناك مرخص لذلك.

والأمثلة في الباب كثيرة جداً كلها تـؤكد أن المقدرات، موجودة شرعاً، وعليه فلا مانع من التعليل بها.

□ □ □

---

(١) انظر في جميع ذلك: مع المصادر السابقة: البحر المحيط: ٣/١٩١، نشر البنود: ٢/١٥١ ـ ١٥٢.

المبحث الحادي عشر
فـــي
الشرط الثاني عشر

وهو: أن لا يكون الوصف المعلل به عدماً في الحكم الثبوتي أووصفاً إضافياً.

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في التعليل بالعدم وتحرير محل النزاع فيه.

المطلب الثاني: في اشتراط وجود المقتضي.

المطلب الثالث: في التعليل بالنسب والإضافات.

* * *

المطلب الأول
فـــي
التعليل بالعدم وتحرير محل النزاع فيه

إذا أردنا أن نبحث في اشتراط الأصوليين للوصف المعلّل به أن لا يكون عدماً في الحكم الثبوتي، فإنَّ هذا يجرّنا إلى الحديث عن أمور ثلاثة:

أحدها: تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي.

ثانيها: تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي.

ثالثها: تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي.

وهذه الثلاثة موضع اتفاق بين الأصوليين في بعضها واختلاف في البعض الآخر.

أما الأول: وهو تعليل الحكم العدمي بالوصف العـدمي، فقد نقـل القاضي العضد وغيره الاتفاق على جوازه، ومثلوا له: بعدم نفاذ التصرف بالنسبة للمجنون، وعلّلوه بعدم العقل، وفي نقل الاتفاق على هذا نظر، فإن الحنفية لا يرون التعليل بالوصف العدمي مطلقاً على ما سيأتي بيانه[1].

وأما الثاني: وهو تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي، فإنه جائز بالاتفاق ويمثل لذلك: بعدم نفاذ التصرف بالنسبة للمحجور عليه، والعلّة في ذلك الحجر[2].

وأما الثالث: وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي، فإنه موضع خلاف بين الأصوليين، وانقسموا في ذلك إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى جواز التعليل بالوصف العدمي، ونسب هذا إلى الأكثرين من الأصوليين، وممن صرح بالجواز الإمام الرازي، أما الصفي الهندي فإنه ذكر الاختلاف في ذلك وذكر أدلة المجوزين ولم يناقشها، ثم ذكر أدلة المانعين وأجاب عليها، وهذا يدل على أنه يرى الجواز مع المجوزين[3].

والفريق الثاني: يرى عدم صحة التعليل بالوصف العدمي ما دام الحكم ثبوتياً، وهو اختيار ابن الحاجب والآمدي وغيرهما من الشافعية، وهو مذهب الجميع من الحنفية، بل المنقول عنهم أنهم يمنعون من التعليل بالعدم مطلقاً سواء كان تعليلاً للحكم الوجودي بالوصف العدمي، أو للحكم العدمي بالوصف العدمي، واستثنوا من ذلك حالة واحدة، وهي: كون سبب الحكم المتنازع فيه

---

(١) انظر: العضد: ٣١٤/٢، البحر المحيط: ١٩١/٣، تيسير التحرير: ٢/٤ ـ ٣، مفتاح الوصول: ١٦٩، نشر البنود: ١٣٦/٢، التقرير والتحبير: ١٦٨/٣ المسودة: ١١٨/٤.

(٢) انظر: فواتح الرحموت: ٢٧٤/٢، تنقيح الفصول: ٤١١، والمصادر السابقة.

(٣) انظر: المحصول: ج٢، ق٢: ٤٠٠، تنقيح الفصول: ٤٠٧، فواتح الرحموت ٢٧٤/٢، نهاية الوصول: ٢١٧/٢، العضد: ٣١٤/٢، تيسير التحرير: ٢/٤ ـ ٣، إرشاد الفحول: ٢٠٧، نشر البنود: ١٣٥/٢، روضة الناظر: ١٧٦، نزهة الخاطر: ٣٣٣/٢ المسودة: ٤١٨.

معيناً ولا يكون له سبب آخر غيره، ومثلوا له بما ذهب إليه بعضهم، في ولد الحيوان المغصوب الذي لم يكن وقت الغصب موجوداً، في عدم ضمانه، لأن هذا الولد لم يغصب، لعدم وجوده وقت الغصب، فإن الغصب هنا سبب معين للضمان لا سبب سواه فعدمه يستلزم عدم الضمان[1].

حجة الفريق الأول: وهم القائلون بالجواز.

احتج القائلون بجواز التعليل بالحكم العدمي بوجوه:

الوجه الأول: إن العلّة بمعنى المعرف، وهذا المعنى لا ينافي العدم، لأن العدم قد يكون معرفاً ودالاً على وجود حكم ثبوتي، فعدم امتثال العبد لأوامر سيده مثلاً، يعرفنا سخطه عليه، والسخط أمر وجودي، كما يكون معرفاً لحكم عدمي، فعدم العلّة مثلاً يعرفنا عدم المعلول، وعدم اللازم يعرفنا عدم الملزوم، وعدم الشرط يعرفنا عدم المشروط، وهكذا، ومنه نعلم أنه لا مانع من أن يكون العدم معرفاً بحكم ثبوتي لا فرق بينه وبين الوصف الوجودي في التعريف بكل[2].

الوجه الثاني: واستدلوا أيضاً بالدوران، فإنه قد يدور الحكم مع بعض العدميات، والدوران يفيد ظن العلية عندهم، والعمل بالظن واجب، فيكون العمل بمثل هذا القياس واجباً أيضاً، ومن أمثلة ذلك: أن نقول: عدم السبب الشرعي الناقل للملك موجب لحرمة الانتفاع بما وضعت اليد عليه بالدوران[3].

الوجه الثالث: ان القول بعدم جواز التعليل بالعدم لا يخلو من أن يكون لواحد من أسباب ثلاثة، أولها: أن العلية ثبوتية ويستحيل قيام الصفة الثبوتية

---

(١) الإحكام للآمدي: ٣/١٨٨، ابن ملك: ٧٩٤ ـ ٧٩٥، كشف الأسرار: ٣/٣٧٤ ـ ٣٧٥، حصول المأمول: ١٣٨، مفتاح الوصول: ١٧٠، والمصادر السابقة.

(٢) انظر نهاية الوصول: ٢/٢١٧.

(٣) انظر المصدر أعلاه، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٠٠، شرح المحصول: مخطوط ٣/٣١١، الإسنوي على المنهاج: ٣/١٠٩.

بما ليس بثابت، ثانيهـا: أن العلية تقتضي التأثير والإيجاب، وذلك في العدم غير متصور، ثالثها: أن يكون المنع لسبب آخر غيرهما، والأسباب الثلاثة باطلة.

أما بطلان السبب الأول: فإنه لأمور:

الأمر الأول: عند التعليل بالعدم لا يمكن أن تكون العلية ثبوتية، لأنها لو كانت كذلك فهي: إما أن تكون واجبة لذاتها وحينئذ لا تكون مفتقرة إلى معروضها وموصوفها، وإما أن تكون ممكنة لذاتها: وحينئذ تفتقر إلى مـؤثر يـؤثر فيها، وكلامنا في علية تلك العلّة المـؤثرة يكون كالكلام على الأولى فيلزم التسلسل.

الأمر الثاني: ان العلية لو كانت وجودية «ثبوتية» فهي إما أن تكون قديمة، وحينئذ يلزم امتناع قيامها بالمحدثات كما يلزم منها قدم المعلول أيضاً، وهذا لا تقولون به، وإما أن تكون محدثة، وحينئذ يلزم أن يكون لها محدث، فيلزم القول بعليته لتلك العلة، والكلام في عليته كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل أيضاً.

الأمر الثالث: ان العلية من الأمور النسبية والإضافية، وقد ثبت أن الأمور الإضافية لا وجود لها في الأعيان.

الأمر الرابع: الدليل قائم على أن العدم يجوز أن يكون علّة للعدم لأنه يجوز أن يقال: لم يعص أمر سيده فلم يسخط عليه، ولم ير فلاناً فلم يسلم عليه، ولو كانت العلية ثبوتية لاستحال قيامها بالعدم، وسواء في ذلك الحكم الثبوتي والعدمي.

وأما السبب الثاني: وهو أن العلية تقتضي التأثير والإيجاب، فإنه باطل أيضاً؛ لما سبق من أن العلّة لا معنى لها سوى التعريف بالحكم، والقول بذلك لا ينافي القول بعلية العدم.

وأما السبب الثالث: وهو كون معنى آخر غير ما تقدم سبباً في القول

بعدم جواز التعليل بالوصف العدمي، فهو باطل أيضاً لأن الأصل عدم ذلك المعنى[1].

الوجه الرابع: أجاز الفقهاء للمرأة طلب تسريحها من زوجها إذا كان غير قادر على الوقاع، وقالوا: عدم القدرة على الجماع مناسب للتسريح، وما من شك أن التسريح حكم وجودي علّل بوصف عدمي وهو عدم القدرة على الوقاع، إلا أن بعضهم اعترض على هذا بأنه يجوز أن يقال: الـعُنّة مناسبة للتسريح، والـعُنّة أمر وجودي، والجواب عليه: ان مناسبة الـعُنّة للحكم ليست إلا لأنه ملزوم عدم القدرة على الوقاع، وعلى ذلك يكون المناسب الحقيقي العدم نفسه.

الوجه الخامس: استدلوا أيضاً بالإعجاز، فإن معرفة كون المعجز معجزاً أمر وجودي، وهو معلّل بالتحدي بالمعجزة مع عدم المعارض، فقد تكونت العلّة من جزئين أحدهما وجودي وهو التحدي، والآخر عدمي وهو عدم المعارض، وما دام جزؤها عدماً فهي عدمية.

لكن هذا الدليل لا يخلو من ضعف؛ لأن العدم هنا ليس جزءاً للعلّة حتى يمكن تسليم الدليل للقول بجواز التعليل بالعدم، بل عدم المعارض هنا شرط لقيام التحدي، الذي به يثبت الإعجاز[2].

حجة الفريق الثاني: وهم القائلون بعدم جواز التعليل بالوصف العدمي.

استدلوا لمذهبهم من وجوه أيضاً:

الوجه الأول: أن العلّة وجودية «ثبوتية» فلا يصح أن يتصف بها العدم.

وبيان ذلك: إنما قلنا: إن العلّة وصف وجودي؛ لأنها نقيض «اللاعلية»

---

(١) نهاية الوصول: ٢/٢١٨.

(٢) انظر تفصيل المسألة في: نهاية الوصول: ٢/٢١٨، شرح المحصول: مخطوط ٣/٣١١، وما بعدها، العضد على ابن الحاجب: ٢/٢١٦ ــ ٢١٧، المنهاج والإسنوي عليه: ٣/١٠٧ ــ ١٠٩، فواتح الرحموت: ٢/٢٧٥، تيسير التحرير: ٤/٥.

و «اللاعلية» عدم؛ لأنها محمولة على العدم، والمحمول على العدم عدم، فيلزم أن تكون العلّة وجودية لأنها نقيضها، ضرورة أن نفي النفي إثبات، والوصف الوجودي لا يقوم بالعدم ولا بالمعدوم، وإلا، فإنه يقتضي القول «بالسفسطة»[1] فيلزمنا الشك في وجود الأجسام، لأنا لا نرى من العالم إلا أعراضه، ولو قلنا بجواز قيام الصفات الوجودية بالمعدوم فإن معنى هذا أنا جوزنا أن تكون الألوان مثلاً قائمة بالمعدوم، وحينئذ فلا نستطيع الجزم بوجود شيء من أجزاء العالم، وهو خلاف ما علم بالضرورة، ومع هذا وجدنا أنه من الممكن أن يكـون «لا علّة» صفة لبعض الأعلام، فلو كان المفهوم من «لا علّة» وجودياً لكان الوجود صفة للعدم وهو محال[2].

والجواب عليه:

أولاً: إن القول بكون صيغة العلّة أمراً وجودياً يستدعي النظر فيها، فهي إما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة.

والقول بأنها واجبة لذاتها محال بدليل احتياجها إلى الموصوف بها شأنها في ذلك شأن أي صفة في احتياجها لموصوفها.

أما القول بأنها ممكنة، فإنه يوجب افتقارها إلى علّة مرجحة لها، وهذا يجرنا إلى الكلام في صيغة تلك العلّة، كسابقتها فيلزم التسلسل الممنوع.

وقد أجاب المشترطون على هذا: بأن المحذور الذي ذكرتموه من لزوم التسلسل في حالة كون الصفة وجودية موجود في حالة كونها عدمية أيضاً، فلم قلتم به هنا ولم تقولوا به هناك!

---

(١) السفسطة: هي القضايا التي تتألف من الوهميات والمشبهات، أما الوهميات فإنها القضايا الكاذبة يحكم بها الوهم في غير المحسوسات كقولنا: كل موجود مشار إليه، وأما المشبهات فهي القضايا الكاذبة الشبيهة بالحق كقولنا لصورة فرس هذا فرس، والغرض من السفسطة الاقتدار على إفحام المنازع وتغليطه. انظر شرح الخبيصي: ٩٩.

(٢) انظر: نهاية الوصول: ٢/٢١٨، شرح تنقيح الفصول: ٤٠٧، الإحكام للآمدي: ٣/١٩٠، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٠١.

وبيان ذلك أن يقال: إذا كان المفهوم من صفة العلية أمراً عدمياً فلا يخلو من أن يكون واجباً لنفسه ومفهومه، أو ممكناً، والأول ممنوع؛ لأنه لو كان كذلك لما افتقر في تحقيق وجوده إلى نسبته إلى ذات العلّة وكونه وصفاً لها.

أما الثاني: وهو كونه ممكناً، فالكلام فيه كالكلام عن الأمر الوجودي في لزوم التسلسل[1].

ثانياً: يصح في الكلام العربي أن يوصف الأمر العدمي بكونه علّة للأمر العدمي ــ كما قلنا سابقاً ــ.

وقد أجاب المشترطون على هذا: بأن هذا كلام في الشرط لا في العلّة، فإن شرط السلام على زيد وجود الرؤية له، وإن الداعي إلى الفعل شرط لوجود ذلك الفعل، وليس عدم الداعي للفعل، ولا عدم رؤية زيد علّة في عدم وجود فعل السلام، وإنما أضيف عدم الأثر إليه بلام التعليل تجوزاً، لمشابهته للعلّة في افتقار الأثر إلى كل منهما، وهذا له نظير في المسائل الفقهية، فيقال: إنما طلقت الزوجة لدخول الدار، مع أن الدخول ليس علّة للطلاق بل هو شرط له[2].

ثالثاً: إن قولنا «لا علية» يعني أمرين: كونه حرف سلب وهو «لا» دخل على اسم سلب وهو «علية»، وذلك لأن العلية أمر نسبي وإضافي والنسب والإضافات عدمية، وإذا دخل السلب على السلب صار ثبوتاً كما هو معروف.

وعليه فإن «لا» هنا ثبوت لا سلب ما دامت قد دخلت على سلب، ومنه نعلم أن العلية هنا عدمية لأن نقيضها ثبوت[3].

الوجه الثاني: يصح في الاستعمال العرفي واللغوي أن يسأل سائل فيقول: أي شيء وجد حتى حدث هذا الأمر؟ وهذا الكلام يُفهم أنه لو لم يكن

---

(١) الإحكام للآمدي: ٣/١٩٠، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٠٣.
(٢) المصدرين السابقين.
(٣) شرح تنقيح الفصول: ٤٠٧، نهاية الوصول: ٢/٢١٨.

الحدوث متوقفاً على وجود شيء لكان لغواً وغير صحيح، شأنه في ذلك شأن قول القائل «أي رجل مات حتى حدث لفلان هذا المال» فإن حدوث المال غير متوقف على موت أحد فكان سؤالاً فاسداً[1].

ومعلوم أن هذا الدليل يتوجه لاشتراط أن تكون العلّة للحكم الثبوتي أمراً وجودياً، وهو يتضمن عدم جواز التعليل بالعدم.

والجواب عليه: أنه من غير المسلم أن يكون حدوث ذلك الأمر متوقفاً على تجدد أمر آخر بدليل أن قول القائل: أي شيء صنع هذا حتى حدث له هذا المال، صحيح. مع أن حصول المال غير متوقف على صنع من جهته، لجواز أن يكون قد حدث له عن إرث أو وصية أو هبة، فهكذا يصح أن يقال: أي شيء حدث حتى حدث هذا الأمر؟ وحدوث الأمر يعم الوجود والعدم، بدليل أنه يصح أن يقال: أي شيء عدم مما كان حتى وجد هذا الأمر؟ هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإنه لو سلم توقف حدوث ذلك الأمر على الأمر الوجودي، فإنه معارض بما يدل على صحة تعليل الأمر الوجودي بالأمر العدمي، ـ كما مر بيانه ـ فيصح أن يقال: ضرب السيد عبده، لأنه لم يمتثل أمره، وعاقب الأستاذ تلميذه؛ لأنه لم يحترمه، وهذا كله تعليل للأمر الوجودي بالأمر العدمي[2].

وقد أجاب المشترطون عن الجواب المذكور: بأن ما ذهبتم إليه من: أن ما ذكرناه ليس فيه دلالة على توقف الحدوث على تجدد الوجود ـ غير مسلم، ودليلنا ما ذكرناه وما ذكرتموه أنتم من الاستشهادات، حيث صح الكلام فيها بناء على الظاهر من الأمور وأن الغالب في حدوث الأموال لبعض الأشخاص أن يكون مستنداً إلى صفة لا إلى ما ذكرتموه، ونحن إنما تمسكنا بالظاهر في هذا الوجه لا بالقطع فيه، أما معارضتكم الدالة على تعليل الأمر الوجودي بالأمر

---

(١) نهاية الوصول: ٢١٨/٢، الإحكام للآمدي: ١٩٠/٣.
(٢) نهاية الوصول: ٢١٨/٢، الإحكام للآمدي: ١٩١/٣.

العدمي، فإنها غير صحيحة؛ لأن المعلّل به هنا ليس هو العدم المحض، فالتعليل بالامتناع عن تنفيذ أوامر السيد في مثالكم يعد أمراً وجودياً لا عدمياً.

أقول: وهذا الجواب فيه شيء من المغالطة، فإن التمسك بالظاهر مع وجود خلافه لا يقضي بالقطع في اشتراط أن يكون التعليل بأمر وجودي وأن التعليل بالعدمي غير صحيح، وأما الامتناع عن تنفيذ الأوامر الذي اعتبروه أمراً وجودياً، فإنه لا يتفق والمعنى اللغوي لهذه المادة، بل هو أقرب إلى العدمي منه إلى الوجودي؛ لأن العدمي ــ كما قلنا ــ ما ليس له وجود في الخارج، والامتناع عن حصول الشيء من هذا الباب.

الوجه الثالث: من البدهي أنه لا يصح الحكم على العلّة بأنها علّة ما لم تكن متميزة عما سواها من المعاني بأي مميز، والتمييز عبارة عن كل واحد من الأمرين المميزين، له خصوصية في نفسه لا توجد في المميز الآخر وبخلافه لا يكون مميزاً، وهذا التمييز غير مقبول في العدم حتى يمكن جعله وصفين للحكم الثبوتي؛ لأن العدم نفي صرف فلا يمكن التمييز فيه، وما لا تمييز فيه لا يمكن جعله علّة، ولو قلنا بجواز التمييز به لجاز أن يكون ما نراه من الأمور المحسوسة المميزة بعضها عن بعض أعداماً صرفة، ضرورة أنه لا طريق إلى العلم بوجودها إلا ذاك.

وأيضاً لو قلنا يجوز التمييز منه للزم انسداد باب إثبات الصانع تعالى، وذلك لأنه يجوز أن يقال: إن المؤثر في العالم عدم صرف، ونفي محض ما دام ذلك العدم يجوز أن يتميز عن غيره بصفات مخصوصة[1].

والجواب عليه:

أولاً: إن ما يقع التعليل به من العدم يراد به: عدم شيء بعينه، وحينئذٍ

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ٢/٢١٨، تنقيح الفصول: ٤٠٧، المحصول: ج ٢، ق ٢/٤٠١، فواتح الرحموت: ٢/٢٧٥.

فهو عدم مميز فيصح التعليل به، وذلك كقولنا: عدم علّة التحريم علّة للإباحة، فالإسكار مثلاً علّة للتحريم والتنجيس، فإذا عدم ثبتت الإباحة والطهارة[1].

ثانياً: إن التمييز لا يستدعي أن يكون المتميز ثبوتياً، فالتمييز واقع في الأعدام كما هو واقع بالثبوت، فمثلاً عدم اللازم يتميز عن عدم الملزوم بكون عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم، وعدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم، وكذلك عدم أحد الضدين عن المحل يصحح حلول الضد الآخر فيه ما دام لم يكن له ضد آخر غيرهما[3].

ثالثاً: إن ما ذهبتم إليه من كون المحسوسات أعداماً غير مسلم، وذلك لأنا لا نقطع بوجودها بمجرد تمييزها، بل ينبغي أن يكون تمييزها بصفات محسوسة كالألوان مثلاً.

رابعاً: أما انسداد باب إثبات الصانع ـ الذي ذكرتموه ـ فغير مسلم أيضاً؛ لأن مجرد التمييز غير كاف في ذلك بل لا يصلح طريقاً إلى العلم بوجود الصانع، بل طريقه في حقه تعالى مشاهدة آثاره من مخلوقاته ومصنوعاته[3].

الوجه الرابع: إن العدم لا يخلو من أمرين: إما أن يكون عارياً عن النسبة المخصوصة عن كل وجه أو لا يكون.

فإن كان عارياً عن النسبة، فإنه يلزمه أن لا يكون له اختصاص بذات دون ذات وموقف دون موقف؛ لأن اختصاصه بذلك ليس أولى من العكس، وعليه فلا يجوز أن يجعل علّة لحكم معين في وقت معين، أو في شخص معين.

وإن كان له نسبة معينة بأي وجه من الوجوه، فإن ذلك يعني: أن يكون العدم محل تلك النسبة المخصوصة وهي وجودية؛ لأنها نقيض الانتساب الذي

---

(١) المصادر نفسها.

(٢) نهاية الوصول: ٢١٨/٢.

(٣) نفس المصدر، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٠٢.

هو عدمي، فيلزم منه وصف العدم بالوجود، وبعبارة أخرى: يلزم أن يكون المعدوم موجوداً وهو محال(١).

والجواب عنه:

إن العلة عدم مخصوص ــ كما سبق بيانه ــ وأما قولكم: «الخصوصية صفة قائمة بالنفي المحض» فجوابه: أنه من غير المسلم أن تكون الخصوصية أمراً ثبوتياً؛ لأنها لو كانت كذلك لكانت في نفسها أمراً مخصوصاً، فيلزم المحذور السابق من التسلسل، وأيضاً: فإن ما ذهبتم إليه معارض بما يدل على أن الإضافات والنسب لا وجود لها في الأعيان(٢).

الوجه الخامس: إن المجتهد يجب عليه عند البحث عن علّة الحكم سبر الأوصاف التي تصلح للعلية، وهذا أمر متفق عليه، وبما أن الأوصاف العدمية غير متناهية فإنه لا يجب عليه سبرها، وهذا يدلنا على أن الأوصاف العدمية لا تصلح للعلية، وإلا لأوجبوا على المجتهد سبرها، شأنها في ذلك شأن الأوصاف الثبوتية ضرورة أنه لا يصح إهمال شيء مما يصح التعليل به(٣).

والجواب عنه:

إنه من غير المسلم أن المجتهد لا يجب عليه سبر الأوصاف العدمية، بل يجب عليه سبر جميع ما يتخيل فيه المناسبة، أو الدوران، أو ما يقرب من العلية، هذا من جهة:

ومن جهة أخرى: فإنا لو سلمنا أنه لا يجب عليه سبر الأوصاف العدمية، فليس لعدم صلاحيتها للتعليل بها، بل إن إسقاط ذلك التكليف لتعذره باعتبار أن العدمات غير متناهية فيتعذر سبرها(٤).

---

(١) نهاية الوصول: ٢١٨/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٠٢.
(٢) نهاية الوصول: ٢١٩، المحصول: ٤٠٤.
(٣) نفس المصدر، المحصول: ٤٠٢.
(٤) نهاية الوصول: ٢١٩/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٠٥.

الوجه السادس: قال الله تعالى: ﴿وأنْ ليس للإنسانِ إلاَّ ما سَعى . .﴾[1] وبما أن العدم نفي محض فلا يصح أن يكون من سعي الإنسان، وحينئذٍ لا يجوز أن يترتب عليه حكم؛ لأن الأحكام حينما تثبت فإنه يحصل للإنسان بسببها أما جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وعليه فلا يصح أن يكون الوصف العدمي علّة.

والجواب عنه:

أولاً: قد يكون المكلف مأموراً بالامتناع عن الفعل والامتناع عن الفعل عدم، لكنهم أجابوا على هذا: بأن الامتناع عن الفعل عبارة عن أمر يفعله الإنسان فيترتب عليه عدم ذلك الشيء، وهذا يعني أن الامتناع ليس عدماً محضاً[2].

ثانياً: الدليل الذي ذكرتموه لنا وليس لكم.

وبيان ذلك: نعلم ـ بالضرورة ـ أننا مكلفون بالامتناع عن كثير من الأفعال، لأنه هو المنشيء للمصالح والدافع للمفاسد، وهذا يدل على أن العدم قد يكون شيئاً معيناً، أما ما ذهبتم إليه من أن الامتناع عبارة عن أمر يفعله الإنسان فيترتب عليه العدم فإنه غير مسلم؛ لأنه لو كان كذلك لكان الممتنع عن الفعل حينئذٍ يسمى فاعلاً وذلك محال، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإنه ليس من شرط ما يترتب عليه الحكم من العلل أن يكون من سعي الإنسان؛ لأن كثيراً من العلل ليس من فعل الإنسان وسعيه، ولو سلمنا ما قلتم، فإنه قد يكون العدم الطارىء من سعي الإنسان أيضاً، على أن بعض علماء الأصول ذهبوا إلى أن قوله تعالى: ﴿وأنْ ليسَ للإنسانِ إلا ما سَعى﴾ يتناول ما له دون ما عليه، فليست الآية عامة على هذا، وبالتالي فلا يصح الاستدلال بها على عموم نفي التعليل بالعدم، بل إن كثيراً من المفسرين ذهبوا إلى أن الآية إنما أريد بها الثواب في الآخرة دون أحكام الدنيا،

---

(١) الآية: ٣٩ من سورة النجم.

(٢) نفس المصادر، المحصول: ٤٠٣، روضة الناظر: ١٧٧.

بدليل أن فقر القريب صلح لأن يكون علّة لإيجاب النفقة له، وعدم المال في حق المسكين جعله مصرفاً للزكاة[1].

الوجه السابع: العلّة المستنبطة من الحكم، لا بد وأن تكون مشتملة على تحصيل مصلحة أو تكميلها، أو على دفع مفسدة أو تقليلها ـ كما هو معلوم ـ فإذا كان الحكم ثابتاً بخطاب التكليف لمثل هذا الغرض، فإن هذا يعني: أن يكون ضابط ذلك الغرض مقدوراً للمكلف في إيجاده وإعدامه، وبعكسه لا يكون شرع ذلك الحكم مفيداً لمثل ذلك الغرض؛ لعدم إفضائه إلى المطلوب، وبما أن العدم المحض لا انتساب له إلى قدرة المكلف، لا بإيجاد ولا بإعدام، فإن جعله ضابطاً لغرض الحكم ومقصوده لا يكون مفضياً إلى المقصود من شرع الحكم؛ ولذا يمتنع التعليل به[2].

والجواب عنه من وجهين:

الأول: إن عنى بالعدم المحض، العدم الأصلي الذي لا يخصص ولا تمييز فيه بوجه من الوجوه، فإنه من المسلم أنه لا انتساب له إلى شيء، لكن نفى علّية العدم المعني هنا لا يلزم نفي علية مطلق العدم، وهو ما وقع فيه النزاع، أما إن عنى بالعدم هنا: ما يصدق عليه أنه لا شيء ولا ذات ثابتة، فإن ما ذهبتم إليه من أنه لا انتساب له إلى الحكم أو إلى غيره ممنوع؛ لأنا وجدنا الأعدام ـ مع أنها ليست أشياء ولا ذوات ـ لها انتساب وإضافة أحياناً.

وعلى فرض تسليم ما ذكرتم، فإن كلامكم يثبت به نفي تعليل حكم الأصل به دون حكم الفرع، بناء على أن العلّة في الفرع لا يجب أن تكون بمعنى الباعث، بل يجوز أن تكون فيه بمعنى الأمارة المجردة.

---

(١) انظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٠٣، ٤٠٥، نهاية الوصول: ٢/٢١٩، روضة الناظر: ١٧٧، وانظر في تفسير الآية: البحر المحيط: ٨/١٦٧ ـ ١٦٨، الدر المنثور: للسيوطي: ٧/٦٦١، أبو السعود: ٨/١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) الإحكام للآمدي: ٣/١٩٠، نهاية الوصول: ٢/٢١٩، العضد: ٢/٢١٤، وما بعدها، فواتح الرحموت: ٢/٧٦، تيسير التحرير: ٤/٢ ـ ٣.

وبيانه: إن من المتفق عليه التعليل بالوصف الوجودي الظاهر المنضبط لأنه يلزم من ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، وبالنظر نجد أن العدم المقابل له يكون أيضاً ظاهراً منضبطاً، ويكون مشتملاً على نقيض ما اشتمل عليه الوصف الوجودي، فإن كان الوصف الوجودي قد اشتمل على مصلحة، فعدمه يلزمه عدم تلك المصلحة، وعدم المصلحة مفسدة، وإن كان الوصف الوجودي قد اشتمل على مفسدة فعدمه يلزم عدم تلك المفسدة، وعدم المفسدة في الحقيقة مصلحة، وكل من الأمور في مقدور المكلف ما دام مقابله وهو الوصف الوجودي مقدوراً له، وبعبارة مختصرة: إن العدم المقابل للوجود مقدور، وإذا كان مقدوراً للمكلف وهو ظاهر منضبط مشتمل على مصلحة أو مفسدة فإنه يصح التعليل به لا فرق بينه وبين الوجودي[1].

الاختيار: بعد هذه الجولة التي طالت نوعاً ما، والاستعراض لأدلة الفريقين نجد المجوزين استدلوا بأدلة تطمَئِنُّ إليها النفس، وأجابوا على جميع الأدلة التي ذكرها المانعون ولم يبق لنا سوى أن نقول إن جواز التعليل بالوصف العدمي هو ما تميل إليه النفس ويطيب به الخاطر. والله أعلم.

المطلب الثاني
في
اشتراط وجود المقتضى

سبق لنا القول في أول هذا المبحث ان تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي موضع اتفاق بين الأصوليين، وقد أطلق عليه بعضهم «التعليل بالمانع» لأن تعليل انتفاء الحكم هنا إما بوجود مانع من ثبوته أو انتفاء شرط له لكنهم اختلفوا في اشتراط وجود مقتضى ذلك الحكم.

ولقد انقسم الرأي في ذلك إلى مذهبين:

المذهب الأول: يرى بعض الأصوليين اشتراط المقتضى عند التعليل بالمانع.

(١) الإحكام للآمدي: ٣/١٩١.

المذهب الثاني: ويرى البعض الآخر عدم الاشتراط.

وقبل البدء في بيان أدلة الفريقين تجدر الإشارة إلى أن هذا الخلاف إنما يتأتى إذا قيل بجواز تخصيص العلّة، وأما على القول بعدم الجواز، فإنه لا يتصور هذا الخلاف لأن التعليل بالمانع حينئذ غير متصور أصلاً، فضلاً عن أن يكون مشروطاً ببيان وجود المقتضى من عدمه[1].

مثال للمسألة: أن يقال: عدم شرط صحة البيع ــ وهو الرؤية ــ أوجد المانع وهو الجهل بالبيع فلا يصح، فهل يجب وجود المقتضى وهو كونه بيعاً من أهله في محله؟.

الأدلـــة

أدلة الفريق الأول:

وهم الذاهبون إلى اشتراط وجود المقتضي عند التعليل بالمانع.

الدليل الأول: إنه من المعروف لدينا أن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد، وما لا مصلحة فيه يكون لا فائدة في شرعه، وما لا فائدة في شرعه يتعين انتفاؤه، سواء في ذلك، ما وجد معه ما يقتضي عدمه أو لم يوجد.

والفرق بين عدم الحكم لعدم المقتضى، وبين عدم الحكم لمقتضى العدم، أن الأول نفي للمقتضى، وبمعنى أوضح إن الحكم انتفى لانتفاء فائدته، وإن الثاني إثبات له بمعنى: إن انتفاء الحكم كان لوجود فائدة نافية له.

وبناء على ذلك نقول: إن انتفاء الحكم هنا لا لوجود المانع، بل لانتفاء المقتضى للإثبات، وعليه فإنه إذا لم يوجد ذلك المقتضى فإن نفي الحكم لوجود المانع أو الشرط ممتنع، فلا بد من وجوده إذاً.

---

(١) تراجع المسألة في: نهاية الوصول: ٢٢٦/٢، الإحكام للآمدي: ٢٢٤/٣ ــ ٢٢٥، العضد: ٢٣٢/٢، نشر البنود: ١٥٣/٢، فواتح الرحموت: ٢٩٣/٢، تيسير التحرير: ٣٧/٤، التقرير والتحبير: ١٨٩/٣، المنهاج والإسنوي: ١١٤/٣ و ١١٦.

وجوابه: إنه من المسلم أن عدم الحكم لعدم المقتضى، لكنه من غير المسلم أن هذا القول يقتضي أن لا يكون عدم الحكم لوجود مانع، لأن ذلك مما لا دليل عليه[1].

الدليل الثاني: إن تعليل عدم الحكم بالمانع يعني أحد أمرين:

إما أن يكون العدم الأصلي هو المعلل بالمانع، وهذا باطل؛ لأن العدم الأصلي واجب أزلي، ومثل هذا الواجب لا يعلل؛ ولأن مثل هذا العدم حاصل قبل وجود المانع الذي ثبت شرعاً أنه مانع، والمتقدم لا يعلل بالمتأخر، فلا يصح إذاً أن يكون العدم الأصلي قد علّل بالمانع.

وإما أن يكون المعلل بالمانع هو العدم المتجدد، وهنا يظهر المراد، وذلك لأن تجدد عدم الحكم لا يحصل إلا بأحد أمرين: أولهما: أن يكون قد عدم الحكم بعد أن وجد، وثانيهما: أن يكون الحكم قد عرض للدخول، فمنعه المانع منه، وعلى كلا التقديرين لا يتحقق ذلك إلا عند قيام المقتضى للحكم.

وجوابه: إنه ليس هناك مانع من تعليل المتقدم بالمتأخر إذا كان بمعنى المعرف على ما عرفنا، وليس من المسلم لكم ما ذكرتم من أن الواجب لا يعلل بذلك المعنى.

أما ما ذهبتم إليه من أن ذلك لا يتحقق إلا عند قيام المقتضى، فغير مسلم أيضاً؛ لأنا لا نعني بالعدم المتجدد إلا أنه قد حصل العلم بعدم الحكم من قبل الشرع، وهذا لا يقتضي تحقيق المقتضى واشتراطه للتعليل بالمانع[2].

الدليل الثالث: إنه من المتفق عليه في حالة نفي الحكم أن ذلك الانتفاء معلل بعدم المقتضى، فلو علل مع ذاك بالمانع أيضاً، فإما أن يكون نفس ذلك العدم، وحينئذ يكون التعليل الثاني باطلاً؛ لما فيه من تحصيل الحاصل، وإما أن يكون عدماً مماثلاً لذلك العدم، وذلك باطل أيضاً لما فيه من اجتماع المثلين في

(١) نهاية الوصول: ٢/٢٢٦، الإحكام للآمدي: ٣/٢٢٤.
(٢) نهاية الوصول: ٢/٢٢٧، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

ماهية واحدة، وإما أن يكون غيرهما، وهو المقصود؛ لأن غيرهما إما أن يكون العدم المتجدد أو ثبوت الحكم، فيقال فيه ما يقال بسابقه.

وجوابه: بمثل ما أجيب به على الأول[1].

الدليل الرابع: ذكر الصفي الهندي دليلاً رابعاً من المستحسن أن نذكره بنصه كما ذكر لما فيه من حسن استدلال وترتيب للمقدمات، حيث قال: «إن إسناد انتفاء الحكم إلى انتفاء المقتضى أظهر عند العقل من إسناد انتفائه إلى وجود المانع، أما أولاً: فلأنه أعم وأغلب، وأما ثانياً: فلأنه لا يتوقف ذلك إلا على عدم المقتضى، وأما استناد انتفائه إلى وجود المانع، يتوقف ذلك على وجود المانع ومناسبته، واقتران العدم معه، ثم الوجود يتوقف على مقدمات لا يتوقف عليها العدم، والمتوقف على أقل المقدمات أظهر عند العقل من المتوقف على أكثرها، فثبت أن إسناد انتفاء الحكم إلى عدم المقتضى أظهر عند العقل في إسناد انتفائه إلى وجود المانع، وحينئذ: إن كان ظن عدم المقتضى أقوى من ظن وجود المانع أو مثله لم يجز التعليل بالمانع؛ لأنه حينئذ يكون ظن عدم المقتضى أرجح من ظن وجود المانع، أما في الصورة الأولى: فظاهر، وأما في الثانية، فلأنهما لما استويا في الظن، واختص عدم المقتضى بمزية، وهي: أن ظن إسناد عدم الحكم إليه أظهر من ظن إسناده إلى وجود المانع، كان ظن تعليل العدم بعدم المقتضى أظهر من ظن تعليله بوجود المانع، وإذا كان كذلك لم يجز التعليل بوجود المانع؛ لأن مع وجود العلّة الراجحة لم يجز التعليل بالعلّة المرجوحة، وإن كان ظن عدم المقتضى مرجوحاً بالنسبة إلى ظن وجود المانع ـ جاز التعليل بالمانع بل وجب، لكن ذلك يتضمن رجحان ظن وجود المقتضى؛ لأن ظن عدمه لما كان مرجوحاً وجب أن يكون ظن وجوده راجحاً، ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين، فيكون التعليل بالمانع إنما يجوز حيث كان ظن وجود المقتضى راجحاً، فيكون التعليل بالمانع يتوقف على بيان رجحان وجود المقتضى وهو المطلوب.

---

(١) انظر: المصدرين السابقين: المحصول: ٤٤٢.

وجوابه: إن مجرد العلم أو الظن بوجود المانع يقتضي ظن عدم الحكم بدون الالتفات إلى الأقسام الثلاثة التي ذكرتموها. ا. هـ.»[1].

الدليل الخامس: جرى العرف على أن التعليل بالمانع يتوقف على بيان وجود المقتضى فمثلاً: لو تصورنا طيراً في قفص وقلنا: هذا الطير لا يطير، والعلّة في ذلك أن القفص يمنعه، فقد جرى العرف على أن هذا التعليل موقوف على العلم أو الظن بأن الطير حي قادر على الطيران؛ لأنه بتقدير أن يكون ميتاً أو مقصوص الجناح مثلاً يمتنع هذا التعليل، فثبت أن التعليل بالمانع عرفاً متوقف على بيان وجود المقتضى، فوجب أن يكون كذلك في الشرع لقوله عليه الصلاة والسلام: «ما رآهُ المسلمونَ حسناً فهو عند اللّـهِ حَسنٌ، وما رآهُ المسلمونَ قَبيحاً فهو عند الله قبيحٌ»[2].

وجوابه: إنه من غير المسلم توقف التعليل على بيان وجود المقتضى في العرف؛ لأن العرف مختلف في ذلك، فربما يتوقف عليه تارة كما في المثال الذي ذكرتموه، وربما لا يتوقف عليه كما لو علمنا أو ظننا وجود سبع في طريق شخص فإن ذلك كاف في حصول الظن في أن ذلك الشخص لا يحضر، وإن لم يخطر ببالنا سلامة أعضائه، وأن له مقتضى للحضور[3].

أدلة الفريق الثاني: وهم الذاهبون إلى عدم اشتراط وجود المقتضى، وأدلتهم بهذا الخصوص تتجه باتجاهين:

الأول: الرد على ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول من أدلة للاشتراط وقد تقدم ذلك بالتفصيل.

---

(١) نهاية الوصول: ٢/٢٢٧، انظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٤.

(٢) في الواقع أن هذا الحديث موقوف على ابن مسعود، وقد أخرجه الإمام أحمد في مسنده: ونصه: عن عبدالله بن مسعود قال: «إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد صلى الله عليه وسلم خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون على دينه، فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيىء». انظر مسند الإمام أحمد: ١/٣٧٩.

(٣) انظر: نهاية الوصول: ٢/٢٢٧ ــ ٢٢٨، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٤١.

الثاني: التدليل لمذهبهم بأمور:

الدليل الأول: إن بين المقتضى والمانع تضاداً، يكسب كل واحد منهما ضعفاً، وإذا كان من المسلم لديكم جواز التعليل بالمانع في حالة ضعفه، فإن جواز التعليل به حالة قوته أولى، وحالة ضعف المانع عند اجتماعه مع المقتضى لأن الشيء لا يتقوى بضده، بل يضعف، وحالة قوته عند خلوه من التضاد المذكور[1].

الدليل الثاني: قال الصفي:

«إن توقف اقتضاء المقتضى خلاف الأصل لا سيما إذا كان ذلك الشرط يستلزم خلاف أصل آخر، ولا شك أن المانع مقتضٍ لعدم الحكم، فتوقف اقتضائه لعدم الحكم على وجود المقتضى الذي يستلزم التعارض الذي هو خلاف الأصل بينه وبين نفسه خلاف الأصل، وهذه الحجة لا بأس بها»[2].

الدليل الثالث: ما دام الوصف الوجودي مناسباً للحكم العدمي ودائراً معه وجوداً وعدماً، فإنه يحصل ظن عليته له، والعمل بالظن واجب، فيكون العمل بعليته واجباً، سواء وجد المقتضى أم لم يوجد[3].

الدليل الرابع: إن كلاً من عدم المقتضى ووجود المانع مستقل في الدلالة والإعلام على المعلول، وحينئذ فلا حاجة إلى تقدير وجود المقتضى لصحة التعليل بالمانع ما دام أن كلاً منهما مستقل بالتعليل[4].

الـــراجح:

بعد أن رأينا أدلة الفريقين وما أجاب به الفريق الثاني على أدلة الأول يتضح لنا أن الفريق الثاني أرجح من الأول فيما ذهب إليه وانه لا يشترط وجود المقتضى عند التعليل لانتفاء الحكم بالمانع. والله أعلم.

---

(١) نهاية الوصول: ٢٢٨/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٣٩، العضد: ٢٢٣/٢، تنقيح الفصول: ٤١١.

(٢) نهاية الوصول: ٢٢٨/٢.

(٣) نفس المصادر السابقة.

(٤) فواتح الرحموت: ٢٩٣/٢، تيسير التحرير: ٣٧/٤ ــ ٣٨.

المطلب الثالث
في
التعليل بالنسب والإضافات

المراد بالنسب الأمور التي يتوقف تعقلها على تعقل غيرها، أما الإضافة فإنها نسبة تعرض للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى، فالنسبة أعم من الإضافة لأن الإضافة واحدة من أقسام النسبة اختصت بأن كلاً من طرفيها.نسبة كالأبوة والبنوة، فعطف الإضافة على النسب من عطف الخاص على العام.

وقد ذكر الحكماء أن الأعراض النسبية سبعة: وهي «الأين» ويراد به حصول الجسم في المكان، و(المتى) يراد به حصول الجسم في الزمان، و(الوضع) وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والانتكاس، و(الملك) وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به وتنتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم، و(أن يفعل) وهو تأثير الشيء في غيره ما دام يؤثر و(أن ينفعل) وهو تأثير الشيء على غيره ما دام يتأثر، كحال المسخن ما دام يسخن والمتسخن ما دام يتسخن، و(الإضافة) وقد ذكرنا تعريفها آنفاً، والعلماء في هذه الأعراض مختلفون في كونها وجودية أو عدمية، وبتحديد الرأي في ذلك يتحدد الرأي فيها بالنسبة للتعليل بها، فعلى القول بأنها وجودية يكون التعليل بها صحيحاً شأنها في ذلك شأن باقي الأوصاف، وعلى القول بأنها عدمية يقال فيها ما يقال في التعليل بالوصف العدمي، وقد رأينا من قبل أن العلماء في ذلك فريقان، فريق جوز وفريق منع.

أما عن كونها وجودية أو عدمية، فالخلاف قائم بين الحكماء والأصوليين، فالحكماء يرون أن الأعراض النسبية موجودة في الخارج، وأما جمهور الأصوليين فإنهم ذهبوا إلى أنها أمور اعتيادية لا تعلق لها بالوجود الخارجي، بل بالوجود الذهني، وهكذا شأن الأمور الاعتيادية لا وجود لها إلا في الذهن[1].

---

(١) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني: ٢/٢٤٠ و٤٢٦، وبحاشية العطار: ٢/٢٨٢ و٤٩٨ ــ ٤٩٩، الآيات البينات: ٤/٢٩١.

وحتى لا يطول القول في هذا المقام فإنا سنكتفي بذكر ما قاله الأصوليون لتحقيق مذهبهم، فقد استدلوا على كون النسب من الأمور العدمية بلزوم التسلسل عند القول بأنها وجودية.

بيان ذلك: القول بأن الوصف الإضافي أمر وجودي يستلزم أن يكون قائمًا بالمضاف، فيلزم عليه أن يكون له نسبة الحلول إلى محله، وتلك النسبة أمر وجودي إضافي فيلزم لها مثل ما لزم للوصف قبلها؛ لأنها مثله في كونها إضافية وهكذا يقال لذلك المثل إلى ما لا نهاية، وهذا هو التسلسل.

واستدلوا على عدميتها أيضاً: بأن المفهوم من الصفة الإضافية، إما أن يكون وجوداً وإما أن يكون عدماً.

أما أن يكون وجوداً فغير صحيح؛ لأنه من المؤكد أن تلك الصفة الإضافية صفة للمضاف، ولما كان المضاف أمراً عدمياً، فإنه يلزم عليه قيام الصفة الوجودية بالعدم المحض، وذلك محال، وإنما يأتي التلازم المذكور من أن الإضافة الواقعة بين أمرين متناقضين أو بين متقدم ومتأخر تكون قائمة بكل واحد من الأمرين، ومن الضروري أن يكون أحد المتقابلين المذكورين في المتناقضين والمتقدم والمتأخر معدوماً ولما بطل أن يكون المفهوم من الإضافة وجوداً، تعين أن يكون عدماً[1].

لكن الإمام الرازي ذهب إلى خلاف ذلك، فقد أجاب على ذلك بقوله: «لا نسلم أن الإضافات أمور عدمية، والتسلسل مدفوع؛ لاحتمال أن تكون الإضافة إلى محلها لذاتها، وإن سلمنا أنها عدمية في الحقيقة، لكنها ثبوتية في المعتقدات، فيحسن جعلها علّة للأحكام الشرعية، وإن سلمنا كونها عدمية ــ مطلقاً ــ ولكن لا نسلم أن الأمور الذهنية لا تصلح للعلية والله أعلم... ا.هـ.»[2].

---

(١) انظر في جميع ذلك: شرح المحصول: مخطوط: ٣/٣١٣ ـ ٣١٤، شرح تنقيح الفصول: ٤٠٨، البحر المحيط: ٣/١٩٣، الإحكام للآمدي: ٣/١٩٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(٢) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

المبحث الثاني عشر
في
الشرط الثالث عشر

وهو: أن لا يرجع الوصف المعلّل به على الأصل بإبطاله[١].

هذا الشرط خاص بالعلّة المستنبطة، وقد نقل الإمام الآمدي الاتفاق عليه.

واستدلوا لذلك: بأن العلة لما كانت فرعاً لهذا الحكم من حيث انها مستنبطة منه، والفرع لا يجوز أن يعود على أصله بالإبطال، لأنه يلزم منه أن يرجع إلى نفسه بالإبطال أيضاً، باعتبار أن إبطال الأصل إبطال للفرع، ومن هنا قالوا ليس من الجائز أن يكون الوصف المعلّل به مبطلاً لحكم أصله أو جزء منه؛ لأن إبطال الشيء نفسه محال.

وقد ذكر الصفي الهندي أن الممنوع إبطال الأصل بالكلية، أما إذا لزم من الوصف المعلّل به تخصيص الحكم ببعض الأفراد دون البعض الآخر، فإن هذا لا مانع منه، شأنه في ذلك شأن تخصيص العلة لحكم نص آخر[٢] لكن ما ذهب إليه الصفي الهندي يصح على رأي من لا يشترط في العلة: أن لا ترجع على أصلها بالتخصيص، كما هو مذهب الحنفية، فإنهم علّلوا تحريم التفاضل في البر والشعير بالكيل، بينما النص الوارد بتحريم التفاضل فيهما شامل للقليل والكثير منهما، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «الطعامُ بالطعامِ، مِثْلاً بمثلٍ»[٣].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي: ٣/٢٢٦، ابن الحاجب: ٢/٢٢٨، البحر المحيط: ٣/١٩٤، نشر البنود: ٢/١٤٩، إرشاد الفحول: ٢٠٨، تيسير التحرير: ٤/٣١.

(٢) انظر: نهاية الوصول: ٢/٢٣١، والمصادر السابقة.

(٣) الحديث سبق تخريجه ص ٢٢٥.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «الذهبُ بالذهبِ والفضةُ بالفضةِ، والبرُّ بالبرِّ، والشَعير بالشَعير، والتَمرُ بالتمرِ، والملح بالملحِ، مِثْلاً بمثلٍ سواءً بسواءٍ، يداً بيدٍ فإذا اختلفتْ هذهِ الأصنافُ فبيعوا كيف شِئتم، إذا كانَ يداً بيدٍ»[1].

فالحديث عام في الكثير الذي يكال عادة والقليل الذي لا يكال، والقول بالكيل يخص الكثير دون القليل، والتعليل به أخرج القليل من عموم أصل العلّة ومع هذا علّل الحنفية به لأنهم لم يشترطوا في العلّة أن لا ترجع على أصلها بالتخصيص.

أما غيرهم، ومنهم الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني[2]، وتلميذه أبو منصور البغدادي[3] فقد ذهبوا إلى القول بالشرط المذكور، ولم يجوزوا أن تكون العلّة المنتزعة من أصل مخصصة له.

ويمثل للعلّة التي تعود على أصلها بالإبطال:

أولاً: بتعليل الحنفية وجوب الشاة في الزكاة الواردة بقوله عليه الصلاة والسلام: «في كل أربعين شاةً شاةٌ»[4] بدفع حاجة الفقراء، ولذلك جوزوا قيمتها، فالتعليل بدفع الحاجة يرفع وجوب الشاة بعينها مع أن الحديث صريح

---

(١) الحديث أخرجه مسلم فانظره بشرح النووي: ١١/١٤، وانظر: ص ١٢٩.

(٢) الاسفراييني: هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، المعروف بالأستاذ، أبو إسحاق الاسفراييني، كان فقيهاً متكلماً أصولياً، أقر له أهل العراق وخراسان بالتقدم والفضل.
من مصنفاته: الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين، والتعليقة في أصول الفقه، توفي بنيسابور سنة ٤١٨هـ.
انظر عنه: وفيات الأعيان: ١/٨، الفتح المبين: ١/٢٢٨، البداية والنهاية: ١٢/٢٤، شذرات الذهب: ٣/٢٠٩، طبقات الشافعية: ٤/٢٥٦، ط الحلبي.

(٣) أبو منصور: هو عبدالقاهر بن محمد البغدادي، شافعي المذهب، فقيه أصولي، له كتاب التحصيل في أصول الفقه، ولد في بغداد وتوفي باسفراين سنة ٤٢٩هـ. انظر عنه: الفتح المبين: ١/٢٢٤، طبقات الشافعية: ٥/١٣٦، بغية الوعاة: ٢/١٠٥، طبقات المفسرين للداودي: ١/٣٢٧.

(٤) انظر الحديث: ابن ماجه: ١/٥٧٧، باب صدقة الغنم، الدارمي: ١/٣٢٠.

في وجوبها؛ لأن حاجة الفقير تندفع بقيمة الشاة أيضاً، ويلاحظ هنا أن التعليل نقل الوجوب من الشاة بعينها إلى خصوصيتها فيخير المزكي بينها وبين قيمتها، وهذا التعليل قد عاد على أصله بالإبطال، كما رأينا[1].

لكن الإمام الغزالي نازع في هذا المقال، فذهب إلى أن من أجاز القيمة يعد مستنبطاً معنى لا مبطلاً، وذلك لأن المعلّل لم يمنع أجزاء الشاة في الزكاة بتعليله هذا، وقد أجاب الزركشي عما ذهب إليه الإمام بأجوبة ثلاث كما جاء في البحر:

«أحدها: أن استنباط القيمة ألغى تعلق الزكاة بالعين ابتداء الذي عليه الدليل وهذا معنى الإبطال، أي: إبطال التعلق، الثاني: أنه ألغى تعينها من بنت المخاض، أو لبون، أو جذعة، وصير الواجب جائزاً؛ لأنه إن كانت القيمة هي الواجب لم تكن الشاة واجبة، ولا وجوبها ولا قائل به، الثالث: يقال: وإن أجزأت الشاة لكن من حيث لم يخص الأجزاء بها، فبطل لفظ في أربعين شاة شاة، وليست القيمة أعم من الشاة»[2].

والسؤال الذي يمكن أن يفترض في هذا المقام هو: أن استنباط العلّة المذكورة ليس من ذلك النص، بل من عموم النصوص المطلقة التي أوجبت الزكاة، وبالتالي فلا شيء في العلّة هنا مما يرجع إلى أصله بالإبطال، فإن الحكم الذي استنبطت منه العلّة إنما هو مطلق الوجوب، لا وجوب شيء بعينه؟

والجواب عليه: أن استنباط مطلق دفع الحاجة للفقير منه ممكن أما إن يستنبط دفع حاجة الفقير بقدر مخصوص من المال من النص العام فذاك غير ممكن[3].

ويمثل له ثانياً: بما ذهب إليه بعض المالكية من أن اتباع رمضان بصوم ستة

---

(١) انظر الإحكام للآمدي: ٢٢٦/٣، نهاية الوصول: ٢٣١/٢، العضد: ٢٢٨/٢.
(٢) البحر المحيط: ١٩٤/٣.
(٣) نهاية الوصول: ٢٣١/٢، تيسير التحرير: ٣١/٤ ــ ٣٢.

أيام من غير شوال كافٍ في المطلوب، ما دام المعنى فيه أنه تكميل للسنة، ولا يخفى أن هذا مبطل لخصوص شوال الذي دل عليه النص[1].

ويمثل له ثالثاً: بما ذهب إليه الشافعية في جواز السلم في الحال كالمؤجل؛ لأنهم علّلوا السلم بأنه إنما شرع لرفع الحرج في إحضار السلعة، لكن هذا التعليل مبطل للأجل الذي ورد في بعض الروايات التي وردت في تشريع السلم[2].

□ □ □

(١) البحر المحيط: ٣/١٩٤.

(٢) فواتح الرحموت: ٢/٢٢٩.

المبحث الثالث عشر
في
الشرط الرابع عشر

وهو: أن لا يكون الوصف المعلّل به معارضاً بما يبطل اعتباره.

هذا الشرط ذكره الأصوليون بصيغ متعددة، فمنهم من أجمل القول فيه تحت عنوان: تعارض العلل، ومنهم من فصل أقسام التعارض فيه، وجعل كل قسم شرطاً مستقلاً، وممن ذكره على هذا المنوال الإمام الزركشي، جاء في البحر عند ذكره شروط العلّة:

«الشرط الخامس: أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها»(١) ثم أورد بعد صفحات قوله: «الثاني عشر: إن كانت مستنبطة فالشرط أن لا يعارض بمعارض مناف موجود في الأصل.. إلخ»(٢). ثم بعد صفحة واحدة قال: «العشرون: أن لا تكون معارضة لعلّة أخرى تقتضي نقيض حكمها..»(٣).

وهكذا فعل الشوكاني وكثير من أئمة الأصول(٤).

وما دام الأمر يتعلق بالتعارض الذي يلحق الوصف المعلل به، وجدت من المناسب أن أذكره تحت عنوان واحد بقول يعم جميع أقسامه.

---

(١) البحر المحيط: ٣/١٨١.

(٢) البحر المحيط: ٣/١٩٥.

(٣) البحر المحيط: ٣/١٩٦.

(٤) إرشاد الفحول: ٢٠٧ ـ ٢٠٨، ويراجع في المسألة: البحر أيضاً: ٢١٤، تيسير التحرير: ٣/٣٠١ و٤/٣٢ ـ ٣٣، العضد: ٢/٢٢٨ ـ ٢٢٩، فواتح الرحموت: ٢/٢٩٠، الإحكام للآمدي: ٣/٢٢٦، المستصفى: ٢/٢٩٢.

فالعلة المنصوصة: لا يتصور فيها التعارض مع غيرها من العلل؛ لأنها لا يصح الانتقال منها إلى غيرها من الأوصاف التي يمكن تقديرها في علّة الحكم، بمعنى: أنه لا يصح الانتقال إلى مجموع الأوصاف المحتملة في الحكم المنصوصة منها والمستنبطة، لأن المنصوصة وحدها هي التي تتعين للتعليل بها، كما أنه لا يصح الانتقال منها إلى العلّة المستنبطة ــ لو صح تقديرها ــ لأن المنصوصة لما ثبتت بالنص والمستنبطة بالاجتهاد، كانت أولى منها بالاعتبار، فصارت كالعلّة المجمع عليها، لا يصح الانتقال منها إلى غيرها، وهذا مما لا خلاف فيه بين الأصوليين.

أما العلّة المستنبطة: فإنها هي التي يتصور فيها التعارض، لاحتمال أن يكون هناك وصف أو أكثر ــ غير الوصف الذي تم التعليل به ــ وهذا الوصف أو الأوصاف قد تكون صالحة للتعليل بها وقد لا تكون صالحة.

أما إن كان الوصف غير صالح للتعليل به: فإنه ليس مما نحن فيه؛ لأن مثل هذا الوصف لا يصح أن يكون معارضاً للوصف الصالح للتعليل، وهو: الوصف الذي تم تعليل الحكم به فعلاً.

وأما إن كان الوصف صالحاً للتعليل به: فإنه يصح أن يكون معارضاً للوصف المعلل به، وحينئذٍ نقول: إن هذا الوصف المعارض لعلّة الأصل، اما أن يكون أدنى حالاً من الوصف المعلّل به، أو مساوياً له، أو راجحاً عليه، فهذه حالات ثلاث:

أما في الحالة الأولى: وهي: إذا كان الوصف الآخر أدنى حالاً من الوصف المعلّل به، فإنه لا يصح أن يكون ذلك الوصف معارضاً له ومبطلاً لعليته، لأن ما هو أقوى لا يبطى بالأدنى على أية حال، وهذا مما لا ينبغي الخلاف فيه.

وأما في الحالتين الثانية والثالثة: وهما إذا كان الوصف الآخر مساوياً للوصف المعلّل به أو راجحاً عليه، فهذا مما اختلفت فيه كلمة الأصوليين، فقد

يكون الوصف المعارض في الأصل وقد يكون في الفرع، ويحسن أن نتناول الحالتين بشيء من التفصيل.

أولاً: أن يكون تعارض الأوصاف في الأصل:

بمعنى: أنه أمكننا استنباط وصف آخر أو أوصاف في الأصل، صالحة للتعليل بها غير الوصف الذي ثبت أنه علّة عندنا، فالنظر إلى تلك الأوصاف من وجوه:

١ ــ إما أن تكون تلك الأوصاف متساوية: ومعنى التساوي: أن لا يكون لأحد تلك الأوصاف مزية على الآخر، مع أنها متعارضة، فإن للمجتهد في هذه الحالة أن يقيس الفرع بأي منها شاء.

ويمثل لذلك: بالبر مثلاً، فإن علّة تحريم المفاضلة فيه، اما الاقتيات والإدخار، وإما كونه مطعوماً، وإما لكونه مكيلاً أو موزناً، فإذا افترضنا أن هذه الأوصاف في البر متساوية في نظر المجتهدين، فإن لمجتهد أن يقول بتحريم التفاضل في التفاح أيضاً، قياساً على البر، بجامع أن كلاًّ منهما مكيل أو موزون أو مطعوم، ولمجتهد آخر أن يقول: بعدم تحريم التفاضل فيه، بناء على أنه ليس بقوت مدخر فلم يشارك الأصل وهو البر في علّة حكمه وهي الإدخار.

وتجدر الإشارة إلى أن الشافعية علّلوا بالطعم، والحنفية بالكيل والوزن والمالكية بالأقتيات والإدخار(١).

٢ ــ وإما أن تكون تلك الأوصاف متساوية أيضاً: لكنها ليس بينها تعارض، فإن التعليل هنا يكون بمجموع تلك الأوصاف المتساوية، على أن كل واحد من الأوصاف جزء علّة، أو أن يكون كل واحد من تلك الأوصاف علّة مستقلة ــ على رأي من يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين ــ.

---

(١) يراجع في ذلك: نهاية المحتاج: ٣٢٨/٣، روضة الطالبين: ٣٣٧/٣، فتح القدير: ٣/٧، وما بعدها، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه: ٤٧/٣.

ويمثل لذلك: بالخارج من السبيلين، فإنه كونه خارجاً نجساً جزء علّة، وكونه من السبيلين جزء علّة أيضاً، فيكون التعليل بهما عند الجمهور.

٣ ــ وإما أن تكون الأوصاف بعضها أرجح من لآخر: فإنه مما لا شك فيه، أن الراجح هو المقدم على المرجوح، ومن هنا قالوا: إن كان الوصف المعلّل به قد عورض بعلّة أخرى أقوى منها، فإن المعارضة هذه مبطلة لعلية تلك العلّة، بل من هنا جاء الشرط الذي نحن بصدده، وهو: أن يشترط لصحة التعليل بالوصف أن لا يعارض بما يعد مبطلاً لعليته، وما ذاك إلا الوصف الأقوى منه، لأنه أحق بثبوت الحكم به فصار كثبوت الحكم بالنص لا بالقياس عند تعارضهما؛ لأن النص أقوى منه وأحق بالحكم.

اعتــــراض:

اعترض الصفي الهندي على إطلاق القول بأن من شرائط العلّة أن لا تكون معارضة لعلّة أخرى تقتضي نقيض حكمها بقوله: «وهذا ــ يعني الشرط ــ إن عنى به أن لا تكون معارضة لعلّة أخرى كيف كانت فهذا مما لا وجه له؛ لأن بتقدير أن تكون راجحة على ما يعارضها من العلة لا مانع من استنباطها وجعلها علّة، ولا يظن أن كون تخصيص العلّة غير جائز من هذا؛ لأن تلك مسألة، وما نحن فيه مسألة لأن ما نحن فيه ليس من شرطه أن لا تكون العلّة معمولة بها في صورة، وإن عنى به أن لا تكون معارضة لعلّة أخرى راجحة عليها، فهذا وإن كان من شرائط صحة العلّة المعمولة بها، لكن ليس من شرائط صحة العلّة في ذاتها، فإن العلّة المرجوحة والدليل المرجوح، لا يخرجان بسبب المرجوحية عن أن يكون علّة أو دليلاً، وإلا لما تصور التعارض إلا بين الدليلين المتساويين»[1].

أقول: وهو اعتراض وجيه جداً مؤداه تفصيل القول في هذا الشرط كما بينا.

---

(١) نهاية الوصول: ٢/٢٣١.

ثانياً: أن يكون تعارض الأوصاف في الفرع: ذكر كثير من الأصوليين أن من شروط حكم الفرع أن لا يتضمن وصفاً يوجب غير ما أوجبه الوصف في الأصل، بأن يثبت فيه وصف آخر يلحقه بأصل آخر، ويرى هؤلاء: أنه لا فرق في ذلك بين أن يكون الوصف راجحاً، أو مساوياً عند التعارض؛ لأنه متى ما ثبت في الفرع وصف موجب لحكم آخر ـ غير حكم الأصل الذي نريد إلحاقه به، وملحق له بأصل آخر ـ فإن كان هذا الوصف راجحاً على ما في الأصل، وكنا قد ألحقنا الفرع به، فإن هذا يعني إثبات حكم المرجوح في مقابلة الراجح، وهذا غير مسلم، وإن كان الوصف المعارض مساوياً له، فإن اختيار ذلك الوصف للتعليل به تحكم، فإن ترجيح الوصف الذي في الأصل على الذي في الفرع من غير مرجح مما لا يراه أحد.

ويمكن أن يمثل له بالعبد، فإنه من حيث آدميته يمكن أن يلحق بالإنسان الحر في وجوب القصاص فيه والدية الكاملة، ومن حيث كونه مالاً يجوز التصرف فيه بالبيع والشراء يمكن إلحاقه بالأموال المتقومة فلا يجب فيه قصاص بل تجب فيه القيمة بالغة ما بلغت.

من هنا جاء القول: بأن من شرط حكم الفرع أن لا يتضمن وصفاً يعارض الوصف الذي هو الأصل، لكنا إذا نظرنا إلى حقيقة الأمر، فإن هذا الشرط يصح القول به لإثبات الحكم بالعلّة، وليس لإثبات تحققها علّة، لأن الوصف الراجح من الوصفين يلحق الفرع بالأصل الذي يتفق معه، ولا التفات إلى المرجوح كما هي القاعدة في ذلك، أما في حالة تساوي الوصفين في الفرع، فإن أحدهما لا يكون مبطلاً للآخر، وذلك لأن العلّة كالشاهد على الحكم، وهذا المعارض لا يبطل شهادتها، باعتبار أن المناسبة فيها بين الأصل والفرع لا تزول بالمعارضة، بل يتوقف مقتضاها، مثلها في ذلك مثل الشهادة إذا عورضت بشهادة أخرى، فإن إحداهما لا تبطل الأخرى، بل يتوقف القاضي حتى يترجح أحدهما، ولا يحتاج بعد ذلك إلى إعادة الدعوى والشهادة.

هذا وقد رد بعضهم على القول بأن المعارض المساوي مبطل أيضاً بأنه:

لا دليل عليه وعلى من يقول به إثبات ذلك بالدليل، بل الصحيح أنه غير مبطل، غاية ما في الأمر أنه يحتاج إلى الترجيح، واحتياجه إلى الترجيح دليل صحته[1].

أقول: وهو كلام معقول جداً، ورأي سديد لا مناص من القول به. ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن وجود علّة في الفرع تناقض علّة الأصل هو ما أطلق عليه بعض الأصوليين «النقض» وهو موضوع سيأتي تفصيل القول فيه عند الكلام عن قوادح العلّة، إن شاء الله تعالى.

□ □ □

---

(١) انظر: تيسير التحرير: ٣٠١/٣، العضد والحواشي عليه: ٢/٢٢٨ ـ ٢٢٩، والمصادر السابقة أيضاً.

المبحث الرابع عشر
فـــي
الشرط الخامس عشر

وهو: أن تكون العلّة ذات وصف واحد لا مركبة.

ويشتمـل على:

تمهيد وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في التعليل بالأوصاف المركبة.

المطلب الثاني: في التعليل بأكثر من علّة.

المطلب الثالث: في تعليل حكمين بعلّة واحدة.

* * *

تمهيـــد

هذا الشرط اشتهر في ترجمته، ان العلّة تكون «ذات وصف أو ذات أوصاف» وهم يقصدون بذلك: إنها وصف واحد أو أوصاف، فلفظ «ذات» مقحم(١).

وهذا الشرط لم يدرجه كثير من الأصوليين ضمن شروطها إنما بحثوه على أساس أنه موضوع مستقل، وبعضهم ذكره تبعاً لمسألة رئيسية، أما الأقلون فإنهم أدرجوه ضمن شروط العلّة فذهبوا إلى أن من شرطها أن لا يكون الوصف المعلّل به مركباً، ويحسن تناول الموضوع باتجاهات: **أولها**: بحث آراء الأصوليين من حيث تركيب العلّة من عدة أوصاف، **ثانيها**: لما كان هناك ترابط بين تركيب

(١) انظر: حاشية التفتازاني على العضد: ٢/٢٣٠.

العلّة وبين تعددها من حيث إن بعض العلل المركبة يصلح كل جزء منها علّة مستقلة، وبالتالي فإنها تعد عللاً وليس بعلّة واحدة، فإنه يجدر بيان رأي الأصوليين في التعليل بأكثر من علّة، وهذا ما سنتناوله في المطلب الثاني، **ثالثها**: ومن المناسب أن نذكر عكس هذا الاتجاه، وهو تعليل حكمين بعلّة واحدة، وهذا أفردنا له المطلب الثالث من هذا المبحث.

المطلب الأول
فـــي
التعليل بالأوصاف المركبة

وقع الخلاف بين الأصوليين في اشتراط: أن تكون العلّة ذات وصف واحد لا مركبة، فالجمهور ذهبوا إلى عدم اشتراط ذلك، وجوزوا أن تكون العلّة مركبة من أوصاف، بل هو واقع شرعاً، كما في تعليل وجوب القصاص بالقتل بكونه قتلاً عمداً عدواناً.

وذهب بعض الأصوليين إلى اشتراطه، فلم يجوزوا التعليل بالأوصاف المركبة، بل ينبغي عندهم أن تكون العلّة وصفاً واحداً، وهو منقول عن الإمام الأشعري وبعض المعتزلة[1].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي: ١٩٦/٣، العضد: ٢٣٠/٢ ــ ٢٣١، المحصول: ج ٢ ق ٢: ٤١٣، الإسنوي على المنهاج: ١١٢/٣ ــ ١١٣، نهاية الوصول ٢٢٠/٢، المستصفى: ٩٣/٢، مسلم الثبوت: ٢٩١/٢، تيسير التحرير: ٣٥/٤، أصول السرخسي: ١٧٥/٢، إزميري: ٣٠٦/٢ ــ ٣٠٧، كشف الأسرار: ٣٤٨/٣، تقويم أصول الفقه: مخطوط: ٥٨٢، نشر البنود: ١٣٤/٢، روضة الناظر: ١٦٩، المنخول: ٣٩٥.

الأدلــة

حجـة الجمهـور:

استدل الجمهور إلى ما ذهبوا إليه بأدلة:

الـدليل الأول:

إن الوصف الواحد يظن بعليته بطرق معروفة، كدلالة النص الصريحة على عليته، وكالمناسبة والاستنباط وإلى غير ذلك من طرق معرفة العلّة، ولا مانع من أن الهيئة المجتمعة من أوصاف متعددة مما يظن عليته بنفس تلك الأدلة لأن ما يثبت به علية الوصف الواحد يصح أن يثبت به علية الأوصاف المتعددة من غير فرق؛ لأن القول بالفرق لا دليل عليه، فيعد تحكمًا[1].

الـدليل الثانـي:

إن المصلحة قد لا تحصل إلا بتركيب الأوصاف، وذلك إذا كان الوصف الواحد قاصراً، وقد وجدنا كثيراً من الأحكام الشرعية يتوقف القول فيها على حصول أوصاف عديدة ليتكامل التناسب.

فالقتل وحده لا يناسب وجوب القصاص، ومتى ما أضيف إليه كونه عمداً عدواناً تمت مناسبته للحكم، فيصح أن يقال: القتل العمد العدوان علّة لوجوب القصاص[2].

الـدليل الثـالث:

مما يـؤيد جواز التعليل بالعلّة المركبة، ورود ذلك في السنّة أيضاً، ومن ذلك ما جاء في بعض الروايات من تعليل أحكام المستحاضة بأنه دم عرق انفجر، فعلّل بالدم والانفجار[3].

---

(١) انظر: مع المصادر السابقة: ابن ملك وحواشيه: ٣٨٨.

(٢) شرح تنقيح الفصول: ٤٠٩، نشر البنود: ١٣٤/٢، إزميري: ٣٠٧/٢.

(٣) لم أجد فيها تيسر لي من كتب السنن حديثاً بهذا اللفظ والمشهور التعليل بكونه عرقاً.

حجة غيرهم، وهم المشترطون:

استدل القائلون إن من شرط العلّة أن لا يكون الوصف المعلّل به مركباً، بأدلة:

الـدليل الأول:

إن القول بجواز أن تكون العلّة مركبة من أوصاف، يلزم منه تطرق النقض إلى العلّة العقلية، وهو باطل.

توضيحه: ان ماهية كل شيء متى ما كانت مركبة من أجزاء، فإن عدم كل جزء من أجزائها يكون علّة لعدم صلاحية تلك الماهية للعلية، وذلك لأن الماهية متى علّل بها يكون جعلها علّة صفة من صفاتها، وتحقق العلّة يتوقف على تحقق الموصوف، وعلى ذلك فإن عدم كل واحد من أجزاء الماهية علّة تامة لعدم علية تلك الماهية، ضرورة أن عدم الجزء سبب لعدم المركب، فإذا حصل أن عدم جزء آخر بعد ذلك، فإنه لا يصح أن يكون عدم هذا الجزء الثاني علّة لعدم تلك الماهية؛ لأن عدم عليتها كان قد ثبت بعدم الجزء الذي قبله، فلا يصح أن يحصل العدم مرة أخرى بعدم الجزء الثاني، ومن هنا جاء النقض باعتبار أنه كان من المفروض أن يترتب على عدم الجزء الثاني عدم تلك الماهية، ولم يحصل لانشغال المحل بالعدم السابق، وهذا هو النقض بعينه[1].

وربما يعترض معترض فيقول: إن ما ذهبتم إليه يقتضي أن لا يكون في الوجود ماهية مركبة لأنها ينطبق عليها نفس التصور المذكور من أن عدم كل جزء من أجزائها علّة لعدم تلك الماهية المركبة، فإذا انعدم جزء انعدمت الماهية، وإذا انعدم جزء آخر لم يحصل انعدام تلك الماهية؛ لأنه تحصيل حاصل.

لكنهم أجابوا عنه: بأن هناك فرقاً بين الماهية، وبين علّة الوصف المركب، أما الماهية: فإنها عبارة عن نفس الأجزاء مجموعة، وعليه فإن عدم شيء من أجزائها لا يكون علّة لعدم شيء آخر.

---

(١) المحصول: ج ٢ ق ٢: ٤١٤ ـ ٤١٥، نهاية الوصول: ٢/٢٢٠، الإحكام للآمدي: ١٩٨/٣، شرح تنقيح الفصول: ٤٠٩، العضد: ٢/٢٣١، إزميري: ٣٠٧/٢.

أما علّية الوصف المركب: فإنها زائدة على ذات الماهية المركبة، ولذلك أمكن القول فيها إن عدم كل واحد من أجزاء ماهيتها يكون علّة لعدم العلّية على ما سبق بيانه[1].

الجواب على الدليل الأول:

زيادة على الاعتراض السابق أجاب الذين لم يشترطوا ذلك، على دليل مخالفيهم من وجوه:

الأول: ان النقض الذي ذكرتموه، إنما يلزم عند القول بكون عدم جزء الماهية علّة لعدم علّة الماهية، وهذا يعني أن مبنى المسألة على التعليل بالعدم، والتعليل بالعدم غير مسلم، ومعلوم أن هذا الجواب يصلح لمن يذهب إلى عدم التعليل بالعدم، وقد سبق تفصيل الموضوع وبيان الراجح فيه[2].

الثاني: انه لا يلزم من عدم العلية إذ ذاك أن يكون ذلك العدم علّة؛ لجواز أن يكون ذلك لعدم تحقق الشرط وعدم الشرط ليس بعلّة[3].

الثالث: بعد التسليم ان العدم يصح أن يكون علّة في الجملة، فإنه من غير المسلم ان عدم كل واحد من أجزاء الماهية يكون علّة لعدم علّيتها، وذلك لأن وجود هذه الأجزاء شرط لتحقق تلك العلية بها، وإذا انتفى واحد منها فهو انتفاء لشرط تحقق العلّة، وحينئذ يكون انتفاؤها لانتفاء شرطها، لا للعلّة[4].

الـدليل الثـاني:

إن القول بكون شيء ما علّة لغيره يعني انا وصفناه بذلك الكون، سواء حصلت الصفة له بذاته أو بجعل جاعل، فإذا كان الموصوف بالعلية أمراً مركباً

---

(١) فواتح الرحموت: ٢٩١/٢ ــ ٢٩٢، تيسير التحرير: ٣٧/٤، والمصادر السابقة.

(٢) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤١٧، نهاية الوصول: ٢٢١/٢.

(٣) نهاية الوصول: ٢٢١/٢، شرح تنقيح الفصول: ٤٠٩، العضد: ٢٣١/٢، تيسير التحرير: ٣٧/٤.

(٤) نهاية الوصول: ٢٢١/٢.

من أجزاء فإن المفترض في المسألة حينئذ أمور؛ لأنها إما أن تكون تلك الصفة قد حصلت بتمامها لكل جزء من تلك الأجزاء، وهذا محال لأسباب:

(أ) لأنه يلزم عليه قيام الصفة الواحدة في المحال الكثيرة وهو محال.

(ب) ولأنه يلزم أن يكون كل جزء من تلك الأجزاء علّة تامة؛ لأنه لا معنى لكون الشيء علّة إلا حصول العلية فيه، وهو خلاف المفروض هنا.

وإما أن يكون كل جزء من تلك الأجزاء قد اتصف بجزء من تلك العلية وهذا أيضاً محال؛ لأن العلّية صفة عقلية، وهذا يقتضي انقسام الصفة العقلية حتى يكون للعلّية ثلث وربع ونصف، وهو محال.

وإما أن تكون صفة العلية قد قامت بجزء واحد من تلك الأجزاء، وهذا أيضاً باطل؛ لأنه يلزم حينئذ أن يكون ذلك الجزء من الوصف المركب العلّة بعينها، دون ما عداها من الصفات.

ولما بطلت هذه الأقسام بطل قيام العلية بالماهية المركبة[1].

والجـواب عليـه:

أولاً: إنما يلزم ما ذكرتم، فيما لو كانت العلية صفة ثبوتية، وهي ليست كذلك، بل هي اعتبارية إضافية، ولو لم تكن كذلك، للزم قيام المعنى بالمعنى؛ لأن العلية على هذا معنى والمعلّل به معنى أيضاً، وهذا محال، ولما لم تكن العلية صفة ثبوتية، امتنع ما ذكرتم من التقسيم في الدليل.

ثانياً: إن ما ذكرتم ينتقض بالحكم على المتعدد من الألفاظ والحروف بأنه خبر أو استخبار أو ما إلى ذاك من أقسام الكلام؛ لأن كونه خبراً زائد عليه، فإما أن يقوم كونه خبراً بكل حرف، أو بمجموع الحروف.

وقال بعضهم: والتحقيق ان معنى كون مجموع الأوصاف علّة هو: أن

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤١٥ ــ ٤١٦، نهاية الوصول: ٢/٢٢١، شرح المحصول: مخطوط: ٣/٣١٧، كشف الأسرار: ٣/٣٤٨.

الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الأوصاف المركبة من الحكمة وليس ذلك صفة لها فضلاً عن كونه صفة زائدة فيلزم ما ذكروا[1].

الـدليل الثـالث:

إن الصفات المركبة ليس من المعقول أن يكون كل جزء منها علّة عند انفراده، أما عند انضمام بعضها إلى بعض فالمقدر هنا أمران:

الأمر الأول: أن يحدث لهذه الصفات بعد الانضمام صفة العلية، وحينئذ فالداعي لحدوث هذا الأمر: إما أن يكون كل واحـد من تلك الأجزاء، أو مجموعها، فعند القول بأن كل واحد من أجزائها يكون مستقلاً، باقتضاء العلية، يجب أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء علّة تامة، وهو محال.

وعند القول: بأن مجموع الأجزاء اقتضى ذلك الأمر من العلية يلزم التسلسل؛ لأن تجدد صفة العلية له لا بد له من تجدد أمر يقتضي العلية، وذلك الأمر المتجدد لا بد له من علّة متجددة توجبه، والكلام في هذا المتجدد الأخير كالكلام في الأول وهو تسلسل.

الأمر الثاني: أن لا يكون قد حدث لهذه الصفات أمر جديد، وهذا يعني: أن تلك الأجزاء حالة الاجتماع كهي حالة الانفراد، وبما أنها في حالة الانفراد لم تكن علّة، فكذا يكون حالها عند الاجتماع[2].

الجـواب عليـه:

أولاً: ان التسلسل هنا غير موجود، لأن المتجدد والمستلزم للعلية هنا إنما هو الانضمام الحادث بالفاعل المختار، فهي إذاً قائمة بالمجموع الذي توحد

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٠٣ ـ ٤١٧، نهاية الوصول: ٢٢١/٢، العضد: ٢٣١/٢، تيسير التحرير: ٣٦/٤، كشف الأسرار: ٣٤٨/٣ ـ ٣٤٩، ابن ملك وحواشيه: ٧٨٨، إزميري: ٣٠٦/٢ ـ ٣٠٧.

(٢) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤١٧، نهاية الوصول: ٢٢١/٢. الإحكام للآمدي: ١٩٨/٣.

توحداً اعتبارياً، عند عروض هيئة اعتبارية لازمة للاجتماع، فلا تسلسل لعدم الحاجة إلى هيئة أخرى، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإن العلية ــ لما قلنا ــ انها اعتبارية، فيجوز أن يتصف بها الكثرة من حيث هي كثرة.

ثانياً: إن ما ذكرتموه منقوض بما يتجدد من الاعداد والهيئة الاجتماعية، فمثلاً كل واحد من العشرة ليس بعشرة، وعند اجتماعها يكون المجموع عشرة[1].

الدليل الرابع:

الأوصاف المركبة، إما أن يكون كل واحد من تلك الأوصاف مناسباً للحكم، وإما أن لا يكون وصف واحد منها مناسباً له، وإما أن يكون المناسب البعض دون البعض.

فعلى التقدير الأول: وهو أن يكون كل واحد من الأوصاف مناسباً للحكم، فيلزم عليه أنه متى ما اقترن بالحكم أن يكون مستقلاً بالتعليل، وعند ذلك: إما أن يضاف الحكم إلى كل واحد من تلك الأوصاف على سبيل الاستقلال، وهو محال؛ لأنه يلزم عليه أن يكون كل وصف علّة مستقلة، وحينئذ لا قيمة للتركيب، ويكون الأمر خارجاً عن موضوعنا، أو يضاف الحكم إلى البعض دون البعض، وهو أيضاً محال؛ لأنه لا دليل على اختصاص البعض بذلك، أو يضاف الحكم إلى المجموع وهو محال أيضاً؛ لأن صفة العلية متحدة فيلزم من ذلك تعدد المتحد لقيامه بالمتعدد، أو يلزم اتحاد المتعدد، والكل محال[2].

وعلى التقدير الثاني: وهو أن لا يكون شيء من تلك الأوصاف مناسباً،

---

(١) الإحكام للآمدي: ٣/١٩٩، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤١٨، نهاية الوصول: ٢/٢٢١، فواتح الرحموت: ٢/٢٩١ ــ ٢٩٢.

(٢) المصادر السابقة.

فإنه حينئذ لا يجوز أن يكون المجموع الحاصل منها صالحاً للتعليل؛ لأن ضم ما لا يناسب إلى ما لا يناسب لا يوجب المناسبة.

وعلى التقدير الثالث: وهو أن يكون المناسب البعض دون البعض، فواضح أن يكون المناسب وحده هو العلّة، ولا دخل لغيره في العلية، فلم يكن المجموع المركب علّة، وهو خلاف ما نحن فيه[1].

والجواب عليه:

أولاً: لا يلزم من عدم كون كل من الأوصاف منفرداً مناسباً أن يكون المجموع المركب من تلك الأوصاف غير مناسب أيضاً؛ لأنه يجوز أن يثبت للمركب ما ليس لمفرداته.

ثانياً: على فرض التسليم بأن ما ليس بمناسب بوجه ما في حالة انفراده لا يتألف منه مناسب عند اجتماعه، فإنه لا مانع من أن يقال: إن كل واحد من أجزاء المركب فيه شيء من المناسبة، وإن كانت غير تامة، لكنها متى ما اجتمعت فإن المناسبة ستتم، وحينئذ يكون المجموع المركب علّة[2].

الاختيــار:

من خلال أدلة الفريقين وما أجاب به الجمهور على مخالفيهم فإن رأي الجمهور في هذا هو الذي أميل إليه، وعليه فإنه لا وجه لاشتراط أن لا تكون العلّة ذات أوصاف متعددة، فيجوز أن يعلل بالوصف الواحد أو المركب على حد سواء.

---

(١) نهاية الوصول: ٢٢١/٢، الإحكام للآمدي: ١٩٨/٣.

(٢) النهاية: ٢٢٢، الإحكام: ١٩٩.

المطلب الثاني
في
التعليل بأكثر من علّة

تحرير محل النزاع في هذه المسألة:

اتفق الأصوليون على جواز تعليل الحكم الواحد نوعاً، المختلف شخصاً بعلل مختلفة، ومثال ذلك: أن تعلّل إباحة قتل شخص، بكونه مرتداً، وآخر بكونه قاتلاً، وثالث بكونه زانياً محصناً، وهكذا. . .

أما تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلل مختلفة، فهذا مما وقع الخلاف فيه بين الأصوليين.

ومثاله: أن يعلل قتل الشخص الواحد بكونه مرتداً، وقاتلاً، وزانياً وما إلى ذلك مما يوجب القصاص.

وأشهر المذاهب في هذه المسألة أربعة:

المذهب الأول: من الأصوليين من ذهب إلى منع تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة مطلقاً، وهو ما رجحه الإمام الآمدي، ونسبه إلى القاضي أبي بكر وإمام الحرمين ومن تابعهما، وممن ذهب إليه ابن السبكي أيضاً.

المذهب الثاني: ومنهم من جوز مطلقاً، وهو مذهب جمهور الأصوليين، ومنهم القاضي أبو بكر في إحدى الروايات عنه، كما ذهب إليه الإمام الغزالي في المستصفى، أما إمام الحرمين فقد نقل ــ في الأصح عنه ــ أنه يرى عدم امتناع مثل هذا التعليل عقلاً، لكنه ممتنع شرعاً.

المذهب الثالث: من الأصوليين من جوز التعليل بأكثر من علّة في المنصوصة، ومنع في المستنبطة، وهو اختيار الإمام الرازي وبعض الأصوليين، وهو منسوب للإمام الغزالي أيضاً.

المذهب الرابع: ومنهم من عكس فجوز في المستنبطة ومنع في

المنصوصة[1] وسنتناول كل مذهب وما احتج به بشيء من التفصيل، لنستبين أرجح الآراء في ذلك، والله ولي التوفيق.

المذهب الأول

وهو: منع تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة مطلقاً.

وإنما قدمناه لكثرة ما فيه من مناقشات، قد تسهل علينا فهم المذاهب الأخرى وجلاء وجه الرجحان في بعضها من خلال تلك المناقشات والاعتراضات وأجوبتها. وقد استدل أصحابه بأدلة:

الدليل الأول:

لو قلنا بجواز تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة فإنه لا يخلو أن يكون الأمر واحداً من ثلاث حالات:

(أ) إما أن يكون كل واحد من العلل مستقلاً بالتعليل، بأن يكون كل واحد منها مستوفياً للشروط.

(ب) وإما أن لا يكون واحد منها مستقلاً بالتعليل بل لا يتم إلا بمجموعها.

(ج) وإما أن يكون واحداً منها من العلل مستقلاً بالتعليل دون الباقي، بمعنى أن واحداً منها مستوفياً للشروط، أما الأوصاف الباقية فإنها لا يصح التعليل بها بمفردها.

وهذه الأقسام كلها باطلة.

---

(١) انظر في المذاهب: نهاية الوصول: ٢/٢١٠، الإحكام للآمدي: ٣/٢١٨، المستصفى: ٢/٩٦، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٦٧، وما بعدها، مختصر المنتهى والعضد عليه: ٢/٢٢٣ ـ ٢٢٤، البحر المحيط: ٣/٢١٠ ـ ٢١١، إرشاد الفحول: ٢٠٩، البرهان: ٢/٨٣٢، المنخول: ٣٩٢، مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢٠/١٦٧، وما بعدها، جمع الجوامع وشرح المحلي وحاشيته البناني: ٢/٢٤٥ ـ ٢٤٦، كشف الأسرار: ٤/٤٥، مسلم الثبوت: ٢/٢٨٢، تيسير التحرير: ٤/٢٣، نشر البنود: ٢/١٤٥ ـ ١٤٦، المعتمد: ٧٩٩ وما بعدها: المسودة: ٤١٧.

أما بطلان الأول منها: فمأخوذ من تسمية الوصف: «علّة مستقلة» فإنه لا معنى لهذا الاصطلاح إلا أن يكون الوصف علّة للحكم دون غيره، ولو قلنا بجواز أن يكون كل واحد من الأوصاف علّة مستقلة بالتعليل، فإنه يلزم عليه أن لا يكون واحد منها علّة أصلاً، فضلاً عن أن يكون «علّة مستقلة» لأن الاستقلال يتنافى ووجود علل أخرى كل منها صالح للتعليل به، ومن هنا يأتي بطلان التصور الأول، وهو أن يكون كل واحد من العلل مستقلاً بالتعليل.

وأما بطلان الثاني: فلأنه يلزم منه أن لا يكون الحكم معللاً بعلل مختلفة بل العلّة فيه واحدة ما دام التعليل لا يتم إلا بمجموعها، وهذا ليس في محل النزاع.

وأما بطلان الثالث: فلأنه يلزم منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر بدون مرجح هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العلّة هنا واحدة أيضاً لا علل مختلفة.

ولما كانت الأمور الثلاثة ـ المحتملة عند القول بجواز تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة ـ باطلة، فهذا يعني أن التعليل بهذه الصورة باطل أيضاً[1].

مناقشة هذا الدليل:

ناقش المجيزون هذا الدليل: بأنه ضعيف، وذلك لأنه من غير المسلم أنه لا معنى لكون الوصف علّة مستقلة سوى ما ذكرتموه من أن يكون الوصف علّة للحكم دون غيره، بل هناك معنى آخر لهذا الاصطلاح: وهو أنه لو وجد منفرداً لكان مقتضياً للحكم من غير حاجة إلى البحث عن غيره، وعلى هذا المعنى لا يلزم المحذور الذي ذكرتم.

لكن المانعين: أجابوا على هذا: بأن الكلام إنما هو مفروض في حالة

(١) انظر: نهاية الوصول: ٢١٠/٢، الإحكام للآمدي: ٢١٨/٣، كشف الأسرار: ٤٥/٤.

الاجتماع لا في حالة الانفراد، بمعنى أن الاحتمالات الثلاثة السابق ذكرها إنما هي مفروضة في حالة اجتماع العلل لا في حالة انفرادها.

وقد أجابهم المجيزون على هذا: بأن هذا ضعيف أيضاً؛ لأنه ليس معنى قولنا: «لو وجد منفرداً» أنه لو وجد منفرداً حالة الاجتماع حتى يكون فرض حالة الاجتماع منافياً له، بل معناه: أن العلّة المستقلة ما لها هذه الحيثية، ومعلوم أن فرض حالة الاجتماع لا ينافي هذا المفهوم، وحينئذٍ حاصل الكلام يرجع إلى أنه: لم لا يجوز أن يكون الحكم معلّلاً بكل واحد من العلل المختلفة التي من شأنها أنها لو وجد واحد منها لاستقل بالتعليل، وهذا المفهوم لا يبطل التقسيم المذكور «الاحتمالات الثلاث»[1].

الدليل الثاني:

عند القول بأن الحكم معلل ــ عند اجتماع العلل ــ بواحدة منها يلزم القول بأن لا يكون الحكم معللاً بواحدة منها، ولما كان هذا قولاً باطلاً فإن ملزومه وهو المدعى من تعليل الحكم بواحدة من علل مجتمعة باطل أيضاً.

لكن من أين جاءت الملازمة المذكورة، لتوضيح ذلك نقول:

إن المعلول يصير واجب الثبوت بالعلّة المستقلة غنياً عن غيرها، وما دام الأمر كذلك، فإن الغنى عن الشيء لا يجوز أن «يكون معلّلاً به» فإذا قلنا أن الحكم معلل بكل واحدة من العلل المستقلة فإن هذا يعني أنه غني عن كل واحدة منها، وبالتالي فإنه لا يكون معلّلاً بكل واحدة منها.

أجاب المجيزون على هذا: بأن هذا القول يكون صحيحاً إذا ما فسرت العلّة بغير المعرف أما إذا فسرت بالمعرف، فإنه لا يلزم ما ذكرتم، لأن اجتماع المعرفات المستقلة على معرف واحد جائز، ولا يلزم منه شيء[2].

---

(١) نهاية الوصول: ٢/٢١٠، الإحكام للآمدي: ٣/٢١٩، مسلم الثبوت: ٢/٢٨٤.
(٢) نهاية الوصول: ٢/٢١٠.

الدليل الثالث:

إن تعليل الحكم الواحد بأكثر من علّة مفضٍ إلى واحد من أمور ثلاثة:

إما تحصيل الحاصل، وإما اجتماع المثلين، وإما نقص العلّة، وهذه الثلاثة كلها باطلة، فالتعليل بأكثر من علّة واحدة لحكم واحد باطل أيضاً.

توضيح الملازمة المذكورة:

إن أي علّة من تلك العلل متى وجدت اقتضى ذلك حصول الحكم؛ لأنا إذا لم نقل باقتضائها ذلك فإنه يلزم القول بحصول النقض من غير مانع، وهذا باطل، وعليه فإن العلة الثانية إذا وجدت: إما أن تقتضي هي الأخرى حصول الحكم بعينه، وهذا هو تحصيل الحاصل، وإما أن تقتضي حكمًا مماثلاً للحكم الأول، وحينئذٍ يلزم اجتماع المثلين، وإما أن تقتضي حكمًا آخر غيرهما، أو لم تقتض شيئاً، وحينئذٍ يلزم النقض بدون مانع، وهو غير مسلم.

أجاب المجيزون على هذا:

بأن ما ذكرتم من امتناع تحصيل الحكم ـ الذي سبق تحصيله بعلّة سابقة ـ بالعلّة اللاحقة ليس على إطلاقه، بل ذلك متصور إذا فسرت العلّة المؤثر؛ لأنه قد حصل الحكم بالمؤثر السابق فلا معنى للاحق، أما إذا فسرت بالمعرف، فليس من المسلم امتناعه؛ لما بينا أكثر من مرة.

ولو سلمنا امتناعه مطلقاً وحصل النقض، فلا نسلم أن النقض هنا من غير مانع ـ كما تدعون ـ بل المانع وهو حصول الحكم، ولا مانع من حصوله ثانياً، وحينئذٍ فلا حرج من النقض[1].

الدليل الرابع:

لا شك أن العلّة يجب أن تكون مناسبة، والقول بمناسبة الحكم الواحد لعلّتين مختلفتين يقتضي أن الحكم مساوٍ لهما، والقول بمساواته لهما يقتضي

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ٢/٢١٠، العضد: ٢/٢٢٥، البحر المحيط: ٣/٢١٤، تيسير التحرير: ٤/٢٦، فواتح الرحموت: ٢/٢٨٤، جمع الجوامع وحاشية البناني: ٢/٢٤٦.

اختلافه مع نفسه، لأن مساوى المختلفين مختلف، ولما كان من المحال أن يخالف الحكم نفسه، فإنه يلزم أن لا يجوز تعليله بعلّتين أو علل مختلفة، حتى لا يقع الإشكال المذكور.

أجاب المجيزون على هذا:

أولاً: انه من غير المسلم أن العلّة يجب أن تكون مناسبة، وله بحث خاص في مناسبة الوصف للحكم.

ثانياً: لو سلمنا ــ جدلاً ــ شرط المناسبة، لكنه من غير المسلم ما ذكرتم من امتناع مخالفة الشيء نفسه باعتبارين مختلفين.

ثالثاً: ولو سلمنا ــ جدلاً ــ الامتناع المذكور، فإنه يجوز أن تكون العلّتان قد اشتركتا في جهة واحدة، وعندئذٍ تتحقق المناسبة بينهما وبين الحكم في تلك الجهة، ويزول الإشكال، ونعود للقول بجواز التعليل بأكثر من علّة[1].

الدليل الخامس:

لو جاز اجتماع أكثر من علّة واحدة على الحكم الواحد، فإنه يلزم واحد من أمرين:

إما أن يفترض أن كل واحدة من تلك العلل قد أثر في كل حكم، وإما أن يفترض أنه قد أثر في بعضه، وكلا الأمرين باطل، وحينئذٍ بطل اجتماع العلل.

أما الأول: وهو أن تكون كل واحدة من العلل مؤثراً في الحكم فوجه بطلانه أنه يلزم عليه تحصيل الحاصل ــ كما قلنا في الدليل الثالث ــ.

وأما الثاني: وهو أن تكون العلل قد أثرت في بعض الحكم فوجه بطلانه أنه:

أولاً: أن الحكم لا يتبعض.

---

(١) نهاية الوصول: ٢/٢١٠.

ثانياً: إن ذلك يقتضي أن يكون معلول كل واحدة منها غير معلول للآخر، وبالتالي فإنه لم يحصل الاجتماع على معلول واحد الذي نحن بصدد مناقشته.

ثالثاً: إن القول بذلك يخرج كل واحد منها من أن تكون علّة مستقلة وهو خروج عن ما فيه بحثنا أيضاً.

أجاب المجيزون: بنفس الجواب على الدليل الثالث[1].

* * *

المذهب الثاني

وهو كما قلنا: مذهب القائلين بجواز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علّة مطلقاً.

واستدلوا على ما ذهبوا إليه بأدلة:

الدليل الأول:

إذا اجتمع في شخص واحد أكثر من علّة، كالقتل والردة والزنا، والحكم في كل القتل بشرطه، فالقول فيه محتمل لأمور:

إما أن يقال: إن الحكم لا يثبت فيه أصلاً، وهذا باطل قطعاً.

وإما أن يقال: إن الحكم قد ثبت بواحدة مبهمة من تلك العلل لا بعينها وهذا باطل أيضاً؛ لأن ما لا تعيين له لا وجود له في نفسه، وما كان كذلك لا يصلح أن يكون علّة.

وإما أن يقال: إن الحكم قد ثبت بمجموعها، وهو باطل أيضاً؛ لأنه حينئذٍ يكون كل واحدة منها جزء علّة، وهذا خارج عما نحن فيه؛ لأن التعليل بجزء العلّة له مبحث خاص.

فلا بد إذاً من القول بأن الحكم معلّل بكل واحدة منها[2].

---

(١) نهاية الوصول: ٢/٢١٠ ـ ٢١١.

(٢) نهاية الوصول: ٢/٢١١، الإحكام للآمدي: ٣/٢١٩.

اعترض على هذا بعدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: إن القول بوجود العلل دفعة واحدة ممنوع، وهذا يعني: أنها وجدت متعاقبة مما يدل على ترتيبها في الوجود، وحينئذٍ فالحكم معلل بالسابق منها، وحينئذٍ فإن ما ذكرتم من محاذير ومفاسد غير لازم.

أجاب المجوزون: بأن الذهاب إلى منع جواز وقوعها دفعة واحدة مكابرة إذا ما نظرنا إلى أن هذه الأمور لا منافاة بينها قطعاً، وما دامت غير متنافية فإن اجتماعها ووجودها دفعة واحدة صحيح.

وإذا ما استقرأنا الأحكام وأسبابها فإننا سنجد ما يؤيد ذلك، فمن الممكن جداً أن يصدر من الشخص الواحد في ساعة واحدة الزنا والردة معاً، ومن الممكن أن يوجد المس واللمس معاً في نقض الوضوء كما إذا مس الرجل فرج امرأته، ومن الممكن أن تحرم المرأة بسببين يوجدان معاً، كالحيض والإحرام، أو الحيض والعدة، أو الإحرام والعدة، بل يتصور أن يجتمع الحيض والإحرام والعدة معاً.

ويمكن أن يمثل لذلك أيضاً بما هو أقوى مما سبق: فإذا جمع شخص بين لبن أخته وزوجة أخيه ثم أوجرت[1] به المرتضعة فإنها تحرم على ذلك الشخص؛ لأنه يعد خالها من جهة أنها رضعت لبن أخته التي أصبحت أماً لها من الرضاعة، ويعد عمها أيضاً من حيث أنها رضعت لبن زوجة أخيه الذي أصبح أباً، ونلاحظ هنا أنه قد اجتمع للتحريم علّتان معاً، فهذا وتلك من الأمثلة تدل بوضوح على وقوع اجتماع الأسباب دفعة واحدة في حكم واحد وهو كافٍ في الاستدلال على الجواز.

الاعتراض الثاني: وقد يعترض معترض فيقول: ما تقدم من أمور إنما يصح للاستدلال به لو كان الحكم الحاصل بكل واحدة من العلل حكمًا واحداً،

---

(١) الوجر: أن توجر ماء أو دواء في وسط حلق صبي، والوجور: الدواء يوجر في وسط الفم، انظر: اللسان: ٦/٤٧٧١.

والحكم هنا ليس كذلك، بل هناك أحكام متعددة بحسب تعدد تلك العلل، وتوضيحه:

إن جواز القتل بسبب الردة غير جوازه بسبب القصاص، وغير جوازه بسبب الزنا.

والدليل عليه: أنه لو رجع المرتد إلى الإسلام سقط عنه قتل الردة، وبقي عليه القتل بسبب القصاص والزنا، وإذا عفا عنه ولي المقتول سقط عنه القتل بسبب القصاص، وبقي ما هو بسبب الزنا، ولو كان الحكم واحداً لاستحال ذلك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى: فإن القتل بسبب القصاص حق للآدمي، وله الحق في إسقاطه، كما أن له أحكاماً تخصه من مثل، انه يمكن أن يستعاض عنه بالمال، وأن إسقاطه مندوب إليه، بينما القتل بسبب الردّة ليس لسقوطه سوى الرجوع إلى الإسلام، كما أن له أحكاماً تخصه من مثل أن لا يقدم إليه إلا بعد الاستتابة، وأنه يجب استيفاؤه، وأنه يقتل بالسيف، أما القتل بسبب الزنا فإنه ليس لسقوطه طريق أصلاً، كما أن له أحكاماً مختصة به، من مثل درئه بالشبهة، وأنه لا يستوفي إلا بالرجم وأنه إذا هرب لا يتبع، واختلاف هذه الأحكام يدل على اختلاف متعلقاتها[1].

أجاب المجوزون:

إن الحكم هنا واحد، والدليل عليه هو أن حياة الشخص الواحد في الأمثلة المتقدمة واحدة، وما يكون في مقابلة الواحد واحد أيضاً، وهذا يعني: أن إزالة الحياة واحدة، والإذن في إزالة الواحد واحد، فجواز القتل أمر واحد، وهكذا يقال في المثال الأخير، وهو نكاح المرتضعة المذكورة فيما سبق، فإن النكاح أمر واحد، فتحريمه واحد، لأنا قلنا: إن مقابل الواحد واحد.

(١) نهاية الوصول: ٢/٢١١ ـ ٢١٢، الإحكام للآمدي: ٣/٢١٩، العضد: ٢/٢٢٤، المستصفى: ٢/٩٧، تيسير التحرير: ٤/٢٣، مسلم الثبوت: ٢/٢٨٢، كشف الأسرار: ٤/٤٦، روضة الناظر: ١٧٨، وشرحها نزهة الخاطر: ٢/٢٣٨.

أما ما ذكرتم من الأحكام المختلفة، فيمكن حملها على أن بعضها عارض للحكم، وذلك ككونه حقاً لله تعالى أو حقاً للعبد، وبعضها تابع لتجدد تلك الإضافات المتجددة، ولا تجدد في الذات الواحدة، فإن الذات الواحدة ربما تضاف إلى شيئين فتختلف بالاعتبار، وعنده تختلف الأحكام، وعليه فلا اختلاف في الحكم نفسه؛ ولذا نجد أنا إذا عللنا جواز القتل بسبب، ثم طرأ عليه سبب آخر له، فإنه لا يغير الاعتقاد الأول، بل يبقى على ما هو عليه، فلا تجدد لأمر له سوى كون ذلك الحكم مضافاً إلى هذا السبب، ومعلوم أن الحكم خارج عن ماهية ذلك السبب، ولو كان الحكم مختلفاً لما كان كذلك[1].

الاعتراض الثالث: وربما يعترض معترض أيضاً: بأنه لو سلم أنه من الممكن اجتماع الأسباب، وان الحكم واحد، فلم لا يقال إن تلك الأسباب تشترك في أمر واحد به، والعلّة إنما هو ذلك المشترك، وحينئذ فلا تعدد في التعليل؟.

أجاب المجيزون من وجهين:

الأول: انه من غير المسلم أن القدر المشترك ــ فيما مثلنا ــ هو العلّة، وذلك لأن الإجماع قائم على أن الحيض محرم للوطىء من حيث إنه حيض، وهكذا الشأن في العدة والإحرام، والقول بأن العلّة القدر المشترك بينه وبين غيره مخالف لهذا الإجماع، وذلك باطل.

الثاني: ان بعض هذه الأمور أمر حقيقي، وبعضها أمر اعتباري ولا اشتراك بينهما إلا في عموم أنه أمر ما، أو ما يجري مجراه مما لا يمكن جعله علّة للحكم[2].

---

(١) يراجع مع المصادر السابقة: فواتح الرحموت: ٢/٢٨٣.
(٢) نهاية الوصول: ٢/١٢، تيسير التحرير: ٤/٢٣، فواتح الرحموت: ٢/٢٨٢ ــ ٢٨٣، العضد على ابن الحاجب: ٢/٢٢٤.

الدليل الثاني: سبق وأن قلنا في أكثر من موضع ان علل الشرع أمارات ومعرفات، ولا مانع من اجتماع المعرفات والأمارات على شيء واحد[1].

الدليل الثالث: ان القول بامتناع تعدد العلل لا يعدو أسباباً ثلاثة:

(أ) إما أن يكون المنع لكون اجتماع العلل دفعة واحدة ممتنعاً، وهو باطل كما تقدم.

(ب) وإما أن يكون قد امتنع، لامتناع مقارنة الحكم مع العلل، وهذا مبني على القول بجواز أن يكون من شرط مقارنة الحكم لعلّة من العلل عدم الأخرى، وهو باطل أيضاً والسبب في بطلانه:

١ ــ إنه خلاف الواقع؛ لأنا نجد ان الواقع مقارنة الحكم للعلل، فالحكم حاصل متى ما حصلت تلك العلل، وهذا مما لا يمكن التنازع فيه، والذي وقع التنازع فيه كونه معللاً بواحد منها أو كلها، وهذا لا يقدح في أصل الحصول معها.

٢ ــ إن الأمة مجمعة على أن الحيض والعدة والإحرام كل واحد منها علّة لتحريم الوطء مطلقاً، وهذا يفيد أن كل واحد منها علّة مستقلة سواء وجد الآخر أو لم يوجد.

٣ ــ إن القول بهذا ينقض القول بأن يكون القيد العدمي شرطاً في علية العلّة وهذا باطل.

(ج) وإما أن يكون قد امتنع، لامتناع انفراد الحكم مع اجتماع العلل، وهو باطل أيضاً، لأن هذا الامتناع ليس بذاتي له، وإلا لكان كل من تصور هذا الاحتمال تصور امتناعه لاستحالة تصور الشيء بدون ما هو ذاتي له، فلو كان ممتنعاً لكان امتناعه لغيره، لكن الأصل عدم ذلك الغير، فوجب أن لا يكون ممتنعاً فيكون جائزاً وهو المطلوب[2].

---

(١) نهاية الوصول: ٢/٢١٢، كشف الأسرار: ٤/٤٥، المستصفى: ٢/٩٦، نشر البنود: ٢/١٤٥، روضة الناظر: ١٧٨، نزهة الخاطر: ٢/٢٣٧، جمع الجوامع: ٢/٢٤٥.

(٢) نهاية الوصول: ٢/٢١٢.

الدليل الرابع: لو لم يجز التعدد عقلاً أو شرعاً، لم يقع، وقد وقع فعلاً، فالمذي والبول والغائط والرعاف، كل يوجب الحدث باستقلاله، وهكذا القصاص والردة كل منها بانفراده علّة للقتل، وهكذا كثير من أمثلة الفروع الفقهية[1]، بل وقع ذلك في السنّة نفسها، فقد علل النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ تحريم ربيبته، في الحديث الذي رواه مسلم: بأن تحريمها لكونها ربيبة؛ ولكونها ابنة أخيه من الرضاعة حيث قال: «لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتي في حَجْري ما حَلَّتْ لِيْ، إنها ابنةُ أَخي من الرَّضاعَة، أَرضعتْني وإياها ثُويبةُ»[2].

رأي الإمام الغزالي:

سبقت لنا الإشارة في أول البحث إلى أن ممن ذهب إلى الجواز الإمام الغزالي، وهذا ما ذكر في المستصفى، لكنه في شفاء الغليل، فصّل القول في ذلك، ومن المستحسن أن نوجز ما ذهب إليه قبل الانتقال إلى أدلة أصحاب المذهب الثالث.

فقد ذكر الإمام الغزالي، ان النظر في مسألة إضافة الحكم إلى علتين يتعلق بقضية عقلية وأخرى جدلية، وأخرى اجتهادية فقهية.

أما جواز إضافة الحكم الواحد إلى علتين عقلاً: فقد جعل مبناه تعريف العلّة، فمن سماها الباعث أو الداعي بمعنى المناسب: فإنه على هذا التقدير لا يبعد عقلاً ان تتعدد البواعث وتترادف على شيء واحد، فكان أشبه بمن يعطي الفقير لفقره، والقريب لقرابته، ويجوز أن تجتمع القرابة والفقر في شخص واحد ويكون كل واحد منها باعثاً مستقلاً.

ومن سماها: العلامة المعرفة، ولم يشترط المناسبة فعلى هذا لا مانع أيضاً من اجتماع علامتين على حكم واحد، كأن يقول: إن دخلت الدار فأنت

---

(١) انظر: العضد: ٢/٢٢٤، مسلم الثبوت: ٢/٢٨٢، كشف الأسرار: ٤/٤٥، نشر البنود: ٢/١٤٥، روضة الناظر: ١٧٨، مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢٠/١٦٩.

(٢) مسلم بشرح النووي: ١٠/٢٧، كتاب الرضاع.

طالق، وإن كلمت زيداً فأنت طالق، فيتعلق الطلاق في حق المرأة بكل من الدخول والتكليم.

ومن سماها الموجب: كالزنا للرجم، والقتل للقصاص، والسرقة للقطع، وغير ذلك من الأسباب التي عقل جعل الشارع إياها موجبة، ولم تعقل الأحكام بأنفسها منفصلة بل عقل كونها موجبة للأسباب، والأسباب موجبة لها، فإنه لا يبعد أيضاً أن يجعل الشرع سببين لجنس واحد من الحكم يتماثل في نفسه، كقولنا: القتل يجب بالزنا ويجب بالكفر بعد الإسلام، لكن هناك نظر عقلي دقيق عند تفسير العلّة بالموجب، فإنها تكون مماثلة للعلّة العقلية، التي من المقرر لها أنها لا يجوز إثبات الحكم الواحد في المحل الواحد بعلّتين عقليتين، فكون العالمية مثلاً قائمة بشخص واحد، لا يجوز أن تكون بعلمين.

وتشابه العلّة الشرعية العلّة العقلية من هذا الجانب فلا يجوز تعليل حكم واحد، في محل واحد من وجه واحد بعلّتين؛ لأنه لا يجوز أن يقع المعلول الواحد بعلّتين، وجعل الإمام من العلل التي هي على هذا المسار من كونها تشبه العلل العقلية، أسباب العقوبات أجمع، فلا يتصور فيها تعليل حكم واحد، في محل واحد بعلّتين، بمعنى: أن نقدر كل واحدة منهما موجبة له.

هذا وقد استطرد الإمام في شرح هذا الاتجاه وبيان الاحتمالات الواردة عليه، والإجابة عليها بما يؤكد أنه يرى عدم جواز تعليل حكم واحد، في محل واحد، من وجه واحد بعلّتين عقلاً إذا ما فسرت العلّة بالموجب، وهي عنده كذلك ــ كما ذكرنا في تعريف العلّة ــ.

وأما القضية الجدلية والاجتهادية: فإن الأصل إذا علّل بعلّة، ثم ظهرت علّة أخرى صالحة لإحالة الحكم عليها، أو أبداها الخصم، فهل يبطل بذلك النظر الأول حتى يحتاج إلى الترجيح؟ هذا مما اختلف فيه، والراجح عنده: ان علّة الأصل مما تثبت بشهادة الحكم لها، فإن ظهور علّة أخرى يدفع الظن الحاصل من شهادة الأصل، أما إن كانت العلّة ثابتة بالنص، أو الإيماء، أو بتأثير

معلوم من غير الأصل بالإجماع فإن ظهور علّة أخرى لا يقدح في علّية الأولى[1].

المذهب الثالث

وهو: جواز التعدد في المنصوصة، ومنعه في المستنبطة، وقلنا انه مذهب الإمام الرازي وبعض الأصوليين، وقد استدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: قالوا: إن الإنسان لو أعطى فقيراً قريباً له يحتمل أن يكون الداعي لهذا الإعطاء كونه فقيراً فقط أو قريباً فقط، ويحتمل أن يكون كلا الأمرين أو لا لواحد منهما، ولما كانت هذه الاحتمالات متنافية بدليل إن كون الفقر مثلاً داعياً ينافي أن يكون غير الفقر داعياً، أو جزءاً من الداعي، وكانت متساوية من حيث التعليل بها، فإما أن تبقى على جهل التعليل بواحدة منها المؤدي إليه التساوي، وحينئذ لا يحصل الظن بواحد منها على التعين، فلا يجوز أن يحكم بأنه علّة، وإما أن يترجح بعضها، وهذا الترجيح يحصل بأمرين: المناسبة والاقتران لأن ذلك مشترك بين هذه الاحتمالات، وحينئذ تكون العلّة الراجح منها دون المرجوح، وكلامهم هذا يعني أنه لا يجوز تعدد الأوصاف في العلّة المستنبطة كما هو واضح[2].

اعترض عليه: بأنه ضعيف، لأنه من غير المسلم أن احتمال كون إعطائه لفقره مثلاً ينافي احتمال كونه إعطائه لفقهه فقط.

الدليل الثاني: صدر من الصحابة والأئمة ما يدل على قيام الإجماع على قبول الفرق بين المستنبطة والمنصوصة، والفرق قادح في العلية، وبيان المسألة من وجهين:

---

(١) يراجع رأي الإمام الغزالي وتفصيله في: شفاء الغليل: ٥١٤ ـ ٥٣٧، المنخول: ٣٩٢ وما بعدها.

(٢) انظر: المحصول: ج ٢ ق ٢: ٣٧٦، نهاية الوصول: ٢/٢١٢، المستصفى: ٢/٩٧، العضد: ٢/٢٢٥ ـ ٢٢٦، نزهة الخاطر: ٢/٣٣٩.

الوجه الأول: قيام الإجماع على قبول الفرق: ويستدل لذلك بما روي أن عمر رضي الله عنه، لما شاور عبدالرحمن ـ رضي الله عنه ـ في قضية المجهضة، قال له: «إنك مؤدب ولا أرى عليك شيئاً»، وحينما شاور علياً ـ رضي الله عنه ـ قال له: «إن لم يجتهد فقد غشك وإذا اجتهد فقد أخطأ، أرى عليك الغرة»[1].

ووجه الاستدلال به: نلاحظ أن وجهات النظر اختلفت بين عبدالرحمن وعلي رضي الله عنهما، فالأول: شبه القضية بالتأديب المشروع المستحق، الذي يقتضي أن لا يجب بسببه شيء، وإن أفضى إلى الهلاك، شأنه في ذلك شأن الحدود إذا نفذت، ونتج عن تنفيذها أذى، فإنه لا شيء فيها؛ لأنها مشروعة مستحقة، بينما نرى علياً ـ رضي الله عنه ـ فرق بين التأديب وبين سائر الزاجرات من الحدود الواجبة شرعاً، فإن التأديب المندوب إليه شرعاً والتعزيزات المستحقة إنما تجوز بشرط سلامة العاقبة، ومتى ما انتهت إلى الهلاك، فإن هذا يقتضي فوات شرطها، فيجب الضمان، أما الحدود المقدرة فإنها تجوز مطلقاً حتى ولو أدت إلى الهلاك، ومن هنا يتضح لنا أنه يفرق بين ما كان منصوصاً عليه وبين ما كان مجتهداً فيه، وقد عمل سيدنا عمر بما رآه علي، وجعل على قريش ديّة الخطأ، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فكان ذلك إجماعاً منهم.

الوجه الثاني: علاقة ذلك بما نحن فيه، ان عدم جواز التعليل بعلّتين مستنبطتين قد اتضح منه أنه لو جاز التعليل بهما لما كان الفرق قادحاً في المثال السابق؛ لأنه يجوز حينئذ أن يكون حكم الأصل ثابتاً بكل واحد من الجامع والفارق، أو بالجامع ومجموع الفارق والجامع[2].

والجواب على هذا الدليل: ما سبق أن ذكرنا في أدلة المانعين مطلقاً.

---

(١) القصة أخرجها عبدالرزاق في المصنف: حديث رقم (١٨٠١٠) ٤٥٨/٩.

(٢) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

وما رد به الدكتور طه في هامشه على المحصول حيث قال: «من التكلف الظاهر التمثيل بما ذكر لعدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلّتين مستنبطتين، فالصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ ما لاحظوا هذا، فالأولون ذهبوا إلى عدم مؤاخذة سيدنا عمر لأنه لم يفعل إلا ما هو مأمور به، والإمام علي ربما أراد فيما ذهب إليه: أن على الإمام أن يتحرى أرفق الطرق في تحقيق ما أمر به، وإلا فهو مؤاخذ»[1].

الدليل الثالث: ان مستند الحكم غلبة الظن في العلّة، ومستند غلبة الظن أمران: المناسبة، والاقتران، أو ما جرى مجراه، وواضح أن القول بالتعليل بعلل متعددة يعني وجود ذلك بعينه في الوصف الآخر، وحينئذ لم يكن حصول غلبة الظن في أحد الوصفين أولى من حصوله في الآخر، وبالتالي: فإما أن لا يحصل ظن علية الوصف في كل واحد منهما ولا في مجموعهما، وهذا باطل قطعاً، أو يحصل في مجموعهما فتكون العلّة ذلك المجموع لا كل واحد منهما، أو يحصل في كل واحد منهما، وهو باطل أيضاً؛ لأن ظن غلبة الوصف كثيراً ما تختل عند الشعور بوصف آخر مناسب لذلك الحكم، وهذا دليل على أن الوصف اللاحق لو كان يفيد العلية كما أفادها سابقه لما اختل ذلك الظن، وهذا بخلاف المنصوصتين، فإن الشارع إذا نص على علية وصف الحكم ثم نص على علية وصف آخر فإنه لا يختل ذلك الظن[2].

المذهب الرابع

وهو عكس الثالث حيث ذهب أصحابه إلى جواز التعدد في المستنبطة ومنعوه في المنصوصة.

واستدلوا على ذلك: بأن المنصوصة قطعية حيث لم يعتبر غيرها، وهي في ذلك تشبه العلّة العقلية، وبما أن العلل العقلية لا يجوز اجتماعها على معلول واحد فكذلك العلّة الشرعية المنصوصة.

أما المستنبطة: فإنها لما كانت ظنية، فإنه يصح أن يكون كل واحد من

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: هامش، الدكتور طه: ٣٧٨.

(٢) نهاية الوصول: ٢١٣/٢.

الوصفين أو الأوصاف علّة، كما أن سبب ظن العلية حاصل في كل واحد من الوصفين أو الأوصاف.

والجواب عليه: ما تضمنه بعض الأجوبة السابقة، ويضاف هنا: أن العلّة العقلية إنما لا يجوز اجتماعها على المعلول الواحد ليس للسبب الذي ذكرتموه، وهو كونها قطعية؛ بل لكونها موجبة، فلا يصح اجتماع موجبين على موجب واحد.

وهذا يعني أنه لا يلزم من عدم جواز اجتماع العلل العقلية عدم جواز اجتماع العلل الشرعية المنصوصة، حتى ولو كانت قطعية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فليست النصوص كلها قطعية الورود والدلالة، بل هناك من النصوص الدالة على علية الوصف آحاد، أو دلالتها على العلّة ظنية، فهي علّة منصوصة وليست بقطعية[1].

الراجح في المسألة:

بعد هذا العرض لأدلة الأصوليين وآرائهم ومناقشاتهم وما أجاب به الجمهور على رأي مخالفيهم، فإن الراجح هو المذهب الذي يرى جواز تعدد العلل مطلقاً، وأنها واقعة شرعاً، وفيما سبق من أدلة كفاية للاستدلال على هذا. والله أعلم.

المطلب الثالث
في
تعليل حكمين بعلّة

بعد أن عرفنا مذاهب الأصوليين في تعليل الحكم الواحد بعلّتين مختلفتين، يكون من المناسب أن نعرف العكس، وهو: أن يثبت بالعلّة الواحدة حكمان شرعيان.

---

(١) نهاية الوصول: ٢/٢١٣، مسلم الثبوت: ٢/٢٨٦، العضد: ٢/٢٢٦.

تحرير محل النزاع:

قد يكون للعلّة حكمان أو أكثر، والأحكام لا تخلو من أمور ثلاثة:

إما أن تكون متماثلة، وإما أن تكون مختلفة لكن لا تضاد بينها، وإما أن تكون مختلفة متضادة.

أما الافتراض الأول: وهو أن تكون الأحكام التي ثبتت بالعلّة متماثلة، فهو مفترض في أحد أمرين: إما أن تكون في ذات واحدة، وهذا محال لاجتماع المثلين، وإما أن تكون في ذاتين، وهذا جائز، كما تقول: قتل حصل بفعل زيد وعمر فيجب القصاص على كل واحد منهما.

وأما الافتراض الثاني: وهو أن تكون الأحكام التي ثبتت بالعلّة مختلفة، ولكنها غير متضادة، فإنه لا مانع منه أيضاً، وقد وجد شرعاً: ككون الحيض محرماً للإحرام ومس المصحف والصوم والصلاة.

وأما الافتراض الثالث: وهو أن تكون العلّة قد أثبتت أحكاماً مختلفة متضادة فهذا ما اختلفت فيه كلمة الأصوليين على مذهبين:

المذهب الأول: الجواز، وعلى ذلك جمهور الأصوليين.

المذهب الثاني: عدم الجواز، وعلى ذلك البعض منهم(١).

الأدلـــة

أولاً: ما استدل به الجمهور:

استدل الجمهور: بأن العلّة إما أن تكون بمعنى الأمارة ــ على ما ذهب إليه بعض الأصوليين ــ وحينئذ تكون العلّة أمارة على حكمين مختلفين لا مانع منه، فالغروب مثلاً: علامة على جواز الفطر ووجوب المغرب، وصحة الحج، وهذا مما لا خلاف فيه.

---

(١) البحر المحيط: ٢١٦/٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٣٤ ــ ٢٣٥، نهاية الوصول: ٢٢٨/٢، الإحكام للآمدي: ٢٢٠/٣، فواتح الرحموت: ٢٨٨/٢، العضد: ٢٢٨/٢، نشر البنود: ١٤٧/٢.

وإما أن تكون بمعنى الباعث: على ما ذهب إليه البعض الآخر، وحينئذ فلا مانع من أن يكون الوصف الواحد باعثاً على حكمين مختلفين، بمعنى أن يكون مناسباً لهما، فالقذف علّة لوجوب الحد على القاذف، كما هو علّة لعدم قبول شهادته، والقتل العمد العدوان علّة لوجوب القصاص وحرمان الميراث ووجوب الكفارة على رأي بعض الفقهاء، والزنا علّة للتحريم ووجوب الحد على الزاني[1].

ثانياً: ما استدل به المانعون:

الدليل الأول: إن القول بجواز أن تكون العلّة الواحدة علّة لحكمين مختلفين، يعني: أن تكون العلّة مناسبة لهما، ومناسبة الوصف لحكمين باطل، لأن المعنى المراد من مناسبة الوصف للحكم أن يكون ذلك الحكم مترتباً على ذلك الوصف، وهذا الترتيب كاف في حصول المقصود، والقول بجواز كون الوصف الواحد مناسباً لحكمين له حيثيتان: فمن حيث إنه مناسب لأحدهما يجب الاكتفاء لترتبه عليه في حصول المقصود، ومن حيث إنه مناسب لهما، لا يصح الاكتفاء بذلك، بل لا بد من ترتبهما عليه، وهذا يعني أن يكفي أحدهما ولا يكفي أحدهما، وهذا تناقض.

ومن جهة أخرى: فإنه لو صح القول بالتناسب، فإما أن يكون الوصف قد ناسب الحكمين من جهة واحدة فهذا ممتنع؛ لأن الشيء الواحد لا يناسب المختلفين لخصوصهما، وإما أن يكون قد ناسبهما بجهتين مختلفتين، وحينئذ يلزم أن تكون العلّة مختلفة، وذلك لأن كل جهة من الجهتين المختلفتين تكون هي العلّة في الواقع، إلا أنهما قامتا بذات واحدة[2].

والجواب عليه:

(أ) إن ما ذكرتم من أن المناسبة بمعنى: أن الحكم مترتب على ذلك

(١) نفس المصادر، نشر البنود: ١٤٨/٢.

(٢) الإحكام للآمدي: ٢٢١/٣، نهاية الوصول: ٢٢٩/٢.

الوصف ليس على إطلاقه، بل إنما يصح إذا كان ما ترتب عليه كل المناسب، أما إذا كان بعض المناسب فلا ، وتوضيحه:

إن المناسب ينقسم إلى قسمين: ما يكون ترتيب الحكم الواحد عليه يستقل بتحصيل مقصوده، وعلى هذا التفسير يمتنع كونه مناسباً للحكمين.

وما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه، وإن لم يكن ذلك الحكم وافياً بتحصيل المقصود دون الحكم الآخر، فعلى هذا لا يمتنع أن يكون الوصف مناسباً للحكمين، وبهذا يتبين أنه لا يلزم الإشكال الذي ذكرتموه[1].

(ب) «لا يلزم من عدم مناسبة الجهة الواحدة لمختلفين لخصوصهما عدم مناسبتها لهما مطلقاً؛ لجواز أن تكون مناسبة لهما باعتبار أمر مشترك بينهما واستلزام الوصف له يقتضي استلزام ذينك المختلفين لكونه لا ينفكان عنه»[2].

الدليل الثاني: قالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وعليه فلا يصح أن يكون الوصف الواحد علّة لحكمين.

والجواب عليه: بعد تسليم أن يكون صدور الواحد من الكثير باطلاً، فإنه ينبغي أن لا يكون على إطلاقه، بل ذلك في الواحد الحقيقي من جميع جهاته، أما هنا فجهات مختلفة، كما أن مثل هذا القول إنما يصح في العلل العقلية الحقيقية، أما الوضعية والشرعية فلا يمكن أن يكون ذلك فيها صحيحاً[3].

□ □ □

---

(١) المصدرين السابقين.

(٢) مرآة الأصول: ٢/٢٢٩.

(٣) فواتح الرحموت: ٢/٢٨٨.

المبحث الخامس عشر
في
الشرط السادس عشر

وهو : أن لا تتضمن العلّة المستنبطة زيادة على النص.

ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين من الحنفية، وبعض الشافعية.

والمراد به: أن تثبت العلّة حكمًا في الأصل غير ما أثبته النص، ومثلوا لذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: «الطعام بالطعام مِثْلاً بمثل»[1] فقد حرم الشارع في هذا الحديث وغيره من الأحاديث بهذا الشأن أن يباع الطعام بالطعام إلا أن يكون مِثْلاً بمثل، أما عن كون التقابض في المجلس وأنه يشترط في بيع الطعام بالطعام كما اشترطت المثلية، فهذا مما لم يتطرق إليه النص، فلو علّلت حرمة بيع الطعام بالطعام متفاضلاً بأنه ربا فيما يوزن كما في الذهب والفضة، فإن هذا التعليل يوجب اشتراط التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام احترازاً عن شبهة الفضل، كما هو الشأن في النقدين، فإن اشتراط التقابض زيادة على النص، والزيادة على النص تعد نسخاً وهو غير جائز بالقياس والاجتهاد، وهذا بخلاف ما إذا كانت العلّة منصوصة، فإن النص يجوز أن ينسخ النص كما هو معروف.

وأيضاً: فإن العلّة المستنبطة إنما تعلم من حكم الأصل فلو ثبت بها حكم في الأصل كان دوراً، وهذا هو السر في كون هذا الشرط خاصاً بالمستنبطة؛ لأن المنصوصة إنما تعلم من النص فلا يتأتى فيها ذلك.

---

(١) سبق تخريجه، ص ٢٢٥.

وذهب بعض الشافعية: إلى أن هذا الشرط ليس على إطلاقه، وممن ذهب إلى ذلك السبكي والآمدي والهندي وغيرهم، فقالوا: إن كانت الزيادة التي تثبتها تلك العلّة منافية لحكم الأصل اشترط عدم إيجاب العلّة للزيادة لأنه نسخ ويعود على أصله بالإبطال، وقد مر الكلام فيه، وإن لم تكن الزيادة منافية لحكم الأصل فلا يلزم اشتراط ذلك حينئذ[1].

الاختيـــار:

ولعل ما ذهب إليه الأخيرون هو الراجح في المسألة، فإن الزيادة التي لا تعود على الأصل بالإبطال أو بالفسخ أو يلزم منها الدور لا وجه لاشتراط نفيها لتكون العلّة صحيحة، والله أعلم.

□ □ □

(١) انظر: ابن الحاجب والعضد وحاشية التفتازاني: ٢/٢٢٩، الإحكام للآمدي: ٣/٢٢٧، البحر المحيط: ٣/١٩٥، نهاية الوصول: ٢/٢٣١، تيسير التحرير: ٤/٣٣، فواتح الرحموت: ٢/٢٨٩.

المبحث السادس عشر
في
الشرط السابع عشر

وهو: أن لا تكون العلّة محل الحكم ولا جزءاً من محله.

والمراد بالمحل: ما وضع له اللفظ، مثاله: تعليل حرمة الخمر بكونه خمراً، وكأن يقال: الربى في الذهب والفضة بالذهبية والفضية.

والمراد بجزء المحل: ما تركب محل الحكم منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدماً عليه في الوجود.

ومثال التعليل بالجزء: تعليل نقض الوضوء في الخارج من السبيلين بالخروج منهما، فإن الخروج جزء من معنى الخارج، إذ معناه ذات متصفة بالخروج.

وقد ذكر الأصوليون، أن مبنى هذا الشرط جواز التعليل بالعلّة القاصرة من عدمه، وسيأتي بحث ذلك مستقلاً، إن شاء الله تعالى، وتفصيل القول فيها ينظر إليها من جانب كون العلّة متعدية ومن جانب كونها قاصرة[1].

أما العلّة المتعدية: فقد ذهب أكثر الأصوليين إلى أن من شرطها أن لا تكون محل حكم الأصل أو جزءاً من محله حقيقة، وممن ذهب إلى ذلك ابن الحاجب والرازي وغيرهما[2].

---

(١) نهاية الوصول: ٢/٢١٠، نشر البنود: ٢/١٤٠ ـ ١٤١.

(٢) ابن الحاجب والعضد: ٢/٢١٧، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٨٩.

قالوا في تعليل ذلك: إن العلّة المتعدية هي التي توجد في غير مورد النص وخصوصية مورد النص يستحيل حصولها في غيره؛ لأن الشيء لا يكون نفس غيره[١].

وإنما قالوا: «أن لا تكون جزءاً للمحل حقيقة» للإشارة إلى أن تقييد الجزء بالمختص كما فعل بعض الأصوليين لا حاجة إليه؛ لأن ما يكون جزءاً لشيء حقيقة لا يكون إلا كذلك، مثلاً الخل الذي هو من السكنجبين حقيقة لا توجد في غيره، وأما مطلق الخل الذي يوجد فيه وفي غيره فليس جزءاً منه حقيقة[٢].

وأما العلّة القاصرة: فقد ذهب الأكثرون من الأصوليين إلى أنه يصح التعليل فيها بمحل الحكم أو جزئه عند من يرى صحة التعليل بالعلّة القاصرة عموماً.

وحجتهم في ذلك: انه لا يستبعد أن يقول الشارع: حرمت الربا في البر لكونه براً، وأيضاً فإنه لا مانع من أن يعرف كون البر مناسباً لحرمة الربا، لاشتماله على حكمة داعية إلى إثبات ذلك الحكم فيه[٣].

واعترض على هذا: بأن القول بجواز التعليل بمحل الحكم، قول بأن محل الحكم يكون علّة للحكم، وعليه يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً وهو محال.

والجواب عليه: إنه من غير المسلم أن يكون ذلك مستحيلاً، إذ إن استحالته مبنية على أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، وهو باطل، وقد تقدمنا مزيد تفصيل في ذلك عند الكلام على التعليل بالوصف المركب[٤].

---

(١) نفس المصدرين السابقين.

(٢) حاشية السعد على العضد: ٢١٧/٢.

(٣) انظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٨٦ ــ ٣٨٧، العضد: ٢١٧/٢، نهاية الوصول: ٢١٠/٢، مفتاح الوصول: ١٧٠.

(٤) البحر المحيط: ١٩٧/٣، والمصادر السابقة.

أما الإمام الآمدي فقد اختار التفصيل في المسألة: فمنع ذلك في المحل وجوزه في الجزء، قال معللاً ما ذهب إليه: «لأن الكلام إنما هو واقع في علّة أصل القياس، فلو كانت العلّة فيه في محل الحكم بخصوصه لكانت العلّة قاصرة لاستحالة كون محل حكم الأصل بخصوصه متحققاً في الفرع، وإلا لكان الأصل والفرع متحداً، وهو محال. نعم إنما يمكن ذلك فيما إذا لم تكن علّة حكم الأصل متعدية؛ لأنه لا بعد في استلزام محل الحكم لحكمة داعية إلى ذلك الحكم، كاستلزام الأوصاف العامة لمحل الأصل والفرع، وأما الجزء فلا يمتنع التعليل به، لاحتمال عموم الأصل والفرع. ا.هـ.»[1].

□ □ □

---

(١) الإحكام للآمدي: ٣/١٨٥.

المبحث السابع عشر
في
الشرط الثامن عشر

وهو: أن تكون العلّة متعدية من محل النص إلى غيره.

بعض الأوصاف يثبت وجودها في الأصل والفرع، وبعبارة أخرى، تتعدى من محل النص إلى غيره، وهذه ما تسمى في اصطلاح الأصوليين «العلّة المتعدية» وبعضها مقتصر وجوده على الأصل، فلا تتعدى محل النص، وهي ما أطلق عليها: «العلّة القاصرة» أو «الواقفة» فالقتل والزنا والإسكار من النوع الأول، والرمل في الأشواط الأول من الطواف لإظهار الجلد للمشركين، والاستبراء للأمة في أول حدوث ملكها للتعرف على براءة رحمها وغير ذلك من النوع الثاني.

ولم يختلف العلماء في صحة التعليل بالعلّة المتعدية، بل ولا يتصور اختلافهم بها، لأن القياس لا يتم إلا بعلّة تتعدى إلى الفرع ليلحق بالأصل.

أما العلّة القاصرة: فإنها موضع اتفاق بين الأصوليين، في بعض فروعها، واختلاف في البعض الآخر.

فإنهم اتفقوا: على أن تعدية الحكم من محل النص إلى غيره شرط لصحة القياس، وبدون التعدية لا يسمى «قياساً».

واتفقوا أيضاً: على صحة التعليل بالعلّة القاصرة إذا كانت ثابتة بنص أو إجماع؛ لأن ما يثبت بها ليس موضع اجتهاد واختلاف، وقد حكى الاتفاق على هذا غير واحد من الأصوليين، إلا أن ابن السبكي نقل الخلاف فيها، قال:

«ومنعها ــ ويعني العلّة القاصرة ــ قوم مطلقاً» وقد أجاب البناني على ما قيل كيف يمنعون المنصوصة أو المجمع عليها؟ بأن مراد المانعين منع وجودها أصلاً، وما وجدوه من نص أو إجماع مما ظاهره التعليل بعلّة قاصرة أوّلوه، وليس مرادهم أنهم يسلمون بوجودها بالنص أو الإجماع ومع ذلك فإنهم يمنعون التعليل بها، وهذا الجواب يدلنا على أن المخالفين إنما خالفوا في أنه هل وقع التعليل بها فعلاً أم لا، أمّا إذا ثبت لهم وجودها قطعاً ولم يتمكنوا من تأويل ذلك فإنه لا مناص لهم من القول بها.

واختلفوا: في صحة التعليل بالقاصرة إذا كانت مستنبطة، وذلك كتعليل حرمة الربا في الذهب والفضة بجوهريها ــ أي: بكونها ذهباً وفضة، وعنده تكون العلّة نفس المحل، أو بجوهريتهما، أي: بكونهما جوهرين متعينين لثمنية الأشياء وكلا الوصفين قاصر عليهما.

والعلماء في ذلك فريقان:

الفريق الأول: ذهب إلى صحة التعليل بالعلّة القاصرة المستنبطة، وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء والمتكلمين ومذهب الشافعي وعامة أصحابه ومنهم الباقلاني وإليه ذهب الإمام أحمد، ومشايخ سمرقند وفي مقدمتهم أبو منصور، وهو مذهب المالكية، وأبو الحسين البصري، والقاضي عبدالجبار من المعتزلة.

الفريق الثاني: ذهب إلى فساد التعليل بالعلّة القاصرة، وهو مذهب عامة المتأخرين من الحنفية ومنهم القاضي أبو زيد الدبوسي ومن تابعه وبعض المتقدمين منهم كأبي الحسين الكرخي[1]، وهو مذهب أبي حنيفة واختاره فخر

---

(١) الكرخي: هو عبدالله بن الحسن بن دلال بن دلهم المكنى: بأبي الحسين الكرخي، وهو من كرخ جدان ــ بضم الجيم وتشديد الدال ــ ولد سنة ٢٦٠هـ، ثم هاجر إلى العراق وتوفي سنة ٣٤٠هـ من أشهر مصنفاته: المختصر في الفقه وله في الأصول رسالة ذكر فيها الأصول التي عليها مدار كتب أصحاب أبي حنيفة. انظر عنه: الفتح المبين: ١٨٦/١، تاريخ بغداد: ٣٥٣/١٠، الفوائد البهية: ١١٨.

الإسلام، وبعض أصحاب الشافعي، وإليه ذهب أبو عبدالله البصري[1] من المتكلمين[2].

الأدلـــة

أدلة الفريق الأول:

تمسك الفريق الأول وهم القائلون: بجواز التعليل بالعلّة القاصرة بأدلة:

الدليل الأول: ان الرأي المستنبط من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي تعلقت بها أحكام الشرع، وعليه فيجب أن يتعلق به إثبات الحكم مطلقاً، سواء في ذلك ما تعدى إلى فرع أو ما لم يتعد، شأنها في ذلك شأن سائر الحجج من نصوص الكتاب والسنة، حيث إن الحكم يثبت بها خاصاً كان أو عاماً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى: فإن الوصف الذي يعلّل به الأصل يشترط فيه أن ينطوي على الدلالة التي تميز بينه وبين سائر الأوصاف، كالتأثير والإخالة أو المناسبة، وهذا يتحقق فيما كان مقتصراً على المنصوص كما يتحقق فيما كان متعدياً، فالوصف القاصر وجدنا فيه شرط التعليل به وعليه فإنه لا يجوز الحجر عن التعليل به إلا بمانع، ولم يوجد، إما كونه غير متعد فإنه لا يصلح أن يكون

---

(١) البصري: هو الحسين بن علي أبو عبدالله البصري المعتزلي، لم يبلغ أحد مبلغه في العلمين الفقه والكلام، أخذ عن أبي الحسين أبي عبدالله الكرخي. انظر عنه: الفوائد البهية: ٦٧، طبقات المعتزلة: ١١١.

(٢) يراجع في المسألة: نهاية الوصول: ٢٢٢/٢، الإحكام للآمدي: ٢٠٠/٣، المحصول: ج ٢، ق ٤٢٣/٢، شرح المحصول، مخطوط: ٣٢١/٣، البحر المحيط: ١٩٧/٣، المستصفى: ١٩٨/٢، العضد: ٢١٧/٢، إرشاد الفحول: ٢٠٨ ـ ٢٠٩، التبصرة: ٤٥٢، جمع الجوامع بحاشية البناني: ٢٤١/٢، شفاء الغليل: ٥٣٧، البرهان: ١٠٨٠ وما بعدها، تعليقات الشيخ بخيت على الإسنوي: ٢٧٧/٤ وما بعدها، إزميري ٣١٣/٢ ـ ٣١٤، كشف الأسرار: ٣١٥/٣، ابن ملك وحواشيه: ٨٠٦، التقرير والتحبير: ١٦٩/٣، تيسير التحرير: ٥/٤، أصول السرخسي: ١٥٨/٢، تقويم أصول الفقه، مخطوط: ٥٥٢ ـ ٥٥٣، تنقيح الفصول: ٤٠٩، فواتح الرحموت: ٢٨٦/٢، التوضيح: ٦٦/٢، مفتاح الوصول: ١٧٤، نشر البنود: ١٣٨/٢، نزهة الخاطر: ٣١٥/٢، وما بعدها، المعتمد: ٨٠١/٢.

مانعاً، بدليل الإجماع على صحة التعليل بالعلّة القاصرة إذا كانت منصوصاً عليها، وليس المانع سوى ما يخرجه من أن يكون حجة، كما في النصوص، وهذا لم يوجد، فلا مانع من أن تكون القاصرة علّة لحكم الأصل، وأي فرق بين العلّة المنصوصة أو المجمع عليها وبين المستنبطة، أما كون الأولى منصوصاً أو مجمعاً عليها، فإن هذا لا يوجب تفرقة بينها في صحة ثبوت العلية وعدمها، بل ربما تكون المستنبطة أولى من المنصوصة لأن التنصيص على العلّة ربما أوهم الأمر بالقياس، مع تعذره في القاصرة، بينما المستنبطة ليس فيها هذا المحذور، فكانت أولى بالجواز من هذا الوجه[1].

الدليل الثاني: لو قلنا إن من شرط صحة العلّة، أن تكون متعدية، فإن معنى هذا أنها موقوفة على تعديها، وعليه فلا يجوز أن يكون تعديها موقوفاً على صحتها في نفسها؛ لأنه يلزم الدور حينئذٍ، باعتبار أن صحة العلّة توقف على تعديها، وتعديها توقف على صحتها في نفسها، فدل هذا على بطلان توقف صحتها في نفسها على تعديها وليس معنى هذا إلا جواز التعليل بالعلّة القاصرة مطلقاً[2].

اعتـــراض:

قد يعترض على هذا: بأن التعدية الموقوفة على صحة العلّة يراد بها أحد أمرين:

إما أن يراد بها: ثبوت الحكم بها في الفرع، وإما أن يراد بها: وجودها في الفرع لا غير.

فإن كان المراد بالتعديةالموقوفة على صحة العلّة المعنى الأول، فذلك مسلم

---

(١) نهاية الوصول: ٢/٢٢٣، العضد: ٢/٢١٧، كشف الأسرار: ٣/٣١٦، إزميري: ٢/٣١٢، أصول السرخسي: ٢/١٥٩، تقويم أصول الفقه: ٥٥٣.

(٢) نهاية الوصول: ٢/٢٢٢، الإحكام للآمدي: ٢/٢٠٠، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٢٣، التوضيح: ٢/٦٧، ابن ملك: ٨٠٨، تيسير التحرير: ٤/٦، فواتح الرحموت: ٢/٢٧٧، والكشف والعضد.

لا اعتراض عليه، وإن أريد المعنى الثاني: فهو غير مسلم، ثم نقول: التعدية بالاعتبار الأول ليست شرطاً في صحة العلّة؛ حتى يصح القول بثبوت الدور وإنما تشترط التعدية لصحة العلة بالمعنى الثاني: وهو وجودها في الفرع، وهذا لا يفضي إلى الدور لأن صحّة العلّة، وإن كانت مشروطة بوجودها في غير محل النص إلا أن ذاك الوجود غير متوقف على صحتها في نفسها، فلا دور حينئذٍ، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فلو سلم أن التعدية متوقفة على الصحة، والصحة على التعدية، فإنما يلزم الدور في حالة واحدة، وهي: إذا كان التوقف مشروطاً بتقدم كل واحد من الأمرين على الآخر، أما إذا كان بجهة المعية فذلك غير ممنوع، وصار كتوقف كل واحد من المتضايفين والمتلازمين كالأبوة والبنوة وغيرهما على الآخر، فلا دور[1].

والجواب على هذا الاعتراض: ما أجاب به الصفي الهندي حيث قال: «إن الحاصل في محل الفرع لا يكون هو بعينه لاستحالة حلول الشيء الواحد في محلين، بل يكون مثله، وإذا كان كذلك فنقول: كل ما يحصل من الصفات عند حلول مثله في محل آخر يكون ممكن الحصول عند عدم حلول مثله في محل آخر، لأن حكم الشيء حكم مثله، وأذا أمكن حصول تلك الأمور حينئذٍ فبتقدير تحققها وجب أن يكون علّة لأن العلية ما حصلت إلا بسبب تلك الأمور. . اهـ»[2].

أدلة الفريق الثاني:

وتمسك الفريق الثاني، وهم القائلون بعدم جواز التعليل بالعلّة القاصرة بأدلة:

الدليل الأول:

إن دليل الشرع لا بد من أن يوجب واحداً من أمرين: علمًا أو عملاً، لأنه

---

(١) نهاية الوصول: ٢/٢٢٢، الإحكام للآمدي: ٣/٢٠٠، ابن ملك: ٨٠٨، العضد: ٢/٢١٧، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٢٦، شرح المحصول: مخطوط: ٣/٣٢١.

(٢) نهاية الوصول: ٢/٢٢٢.

إن لم يوجب واحداً منهما، خلا عن الفائدة، وكان عبثاً والعبث على الله تعالى محال، والتعليل بالعلة القاصرة لا يوجب واحداً منهما.

فلا يوجب علمًا أصلاً؛ لأن الثابت به غلبة الظن فقط وهذا مما لا خلاف فيه، ولا يوجب عملاً في الحكم المنصوص عليه؛ لأن وجوب العمل في الحكم المنصوص عليه لا يضاف إلى العلّة، بل يضاف إلى النص نفسه؛ لأن النص أقوى من التعليل والعدول عن أقوى الحجتين إلى أضعفهما مع إمكان العمل بالأقوى غير جائز، والعقل يأباه، وحينئذٍ فلا أثر للتعليل في الأصل، وإذا كان هناك من أثر فإنما يثبت للفرع فقط، ليأخذ حكم الأصل، ومعلوم أن ذلك الأثر لا يثبت في الفرع إلا بالتعدي، ومنه نعلم أنه لا حكم، ولا فائدة في التعليل سوى التعدية إلى الفروع، ومتى خلا عنه كان باطلاً[1].

أجاب المجيزون على هذا بأجوبة:

أولاً: إن ما ذكرتم منقوض بالقاصرة الثابتة بنص أو إجماع، فإنه بعينه يجري فيها مع أن الجميع متفقون على جواز التعليل بها.

ثانياً: انه من غير المسلم أن تكون فائدة العلّة منحصرة بما ذكرتموه من التعريف بالحكم، وإثباته بها، حتى يصح ما قلتم، وإنما للعلّة فوائد أخرى.

منها: أنه يمكن التعرف بالعلّة القاصرة على أن الحكم الشرعي مطابق للحكمة والمصلحة، وهذه من أَجَلِّ الفوائد؛ لأن النفوس أميَلُ إلى قبول ما تضمنت حكمته من الأحكام، وأبعد عن قبول التحكم الصرف، والتعبد المحض[2].

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٢٤ ــ ٢٢٥، نهاية الوصول: ٢/٢٢٣، كشف الأسرار: ٣/٣١٦، إزميري: ٢/٣١٢، ابن ملك: ٨٠٧ ــ ٨٠٨، تيسير التحرير: ٤/٦، أصول السرخسي: ٢/١٥٩، تقويم أصول الفقه: ٥٥٤، فواتح الرحموت: ٢/٢٧٦، العضد: ٢/٢١٧، نشر البنود: ٢/١٣٨، شرح التلويح: ٢/٦٦ ــ ٦٧، روضة الناظر: ١٦٩.

(٢) المصادر السابقة.

ومنها: ان في الوقوف على علّة الحكم القاصرة، إثباتاً لاختصاص النص الأصلي بذلك الحكم، شأنه في ذلك شأن ما يثبت بالكتاب مثلاً، وحينئذٍ فلا يشتغل المجتهد بالتعليل لمحاولة تعديته إلى الفرع بعدما عرف اختصاص الأصل به[1].

ومنها: لو ظهرت علّة أخرى متعدية، ولم يدل الدليل على استقلالها بالعلية وترجحها على القاصرة، فإنه لا يجوز حينئذٍ تعدية الحكم إلى الفرع، ومعلوم أنه لولا وجود العلّة القاصرة لتعدى الحكم بتلك العلّة من غير توقف على دليل مرجح، وهذه من الفوائد الجليلة العظيمة المنفعة.

ومنها: أن الفاعل يفعل لأجلها، وحينئذٍ يحصل له أجران، أجر قصد الفعل والامتثال، وأجر قصد فعله الفعل لأجلها.

ومنها: إذا حدث هناك فرع يشاركه في المعنى علق على العلّة، والحق بالمنصوص عليه.

ومنها: أنها تفيد بعكسها، فإذا ثبتت النقدية علّة في النقدين، فعدم النقدية مشعر بانتفاء تحريم الربا.

ومنها: أنه متى ما زالت الصفة عنها زال الحكم[2].

من كل ما تقدم يتضح لنا أن العلّة القاصرة لها فوائد كثيرة، وليست منحصرة في معرفة الحكم.

لكن المانعين أجابوا عن الفوائد الثلاثة الأول: بأن حصول هذه الفوائد بالعلة القاصرة ممنوع:

---

(١) كشف الأسرار: ٣١٧/٣، ابن ملك: ٨٠٧، تقويم أصول الفقه: ٥٥٤.

(٢) انظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٢٧، كشف الأسرار: ٣١٦/٣ ــ ٣١٧، الإحكام للآمدي: ٢٠١/٣، تيسير التحرير: ٦/٤، البحر المحيط: ١٩٨/٣، المستصفى: ٩٨/٢، العضد: ٢١٨/٢، نشر البنود: ١٣٩/٢، ابن ملك: ٨٠٧، تقويم أصول الفقه: ٥٥٤.

أما الأولى: فإن الرأي المستنبط لا يوجب علمًا بالاتفاق؛ إذ إنه لا يفيد سوى الظن، ولما كان الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل، فإن العلة المستنبطة القاصرة لا تحصل بها هذه الفائدة عند التعليل بها، وغاية ما تفيده الظن بحكمة الحكم، والشرع لم يعتبر الظن إلا لضرورة العمل بالبدن، ولما كانت القاصرة لا يتعلق بها عمل فإنه يجب الإعراض عنها إلى ما يفيد العلم، أو يوجب العمل.

وأما الثانية: فإن اختصاص النص بالحكم ثابت قبل التعليل؛ لأن النص لا يدل بصيغته إلا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه، ومعنى هذا: أن الاختصاص يحصل بترك التعليل لا بالتعليل؛ لأن بالتعليل يتعمم، فإذا ترك يبقى الاختصاص على ما كان عليه، وعليه فإنه لم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتاً كما ادعيتم، خاصة وأن الكل متفقون على أن عدم العلّة لا يوجب عدم الحكم، لجواز أن يكون الحكم ثابتاً بعلّة أخرى، وهذا يعني: أن عدم وجود العلّة القاصرة لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص لجواز ثبوته بعلّة أخرى.

وأما الثالثة: فإنه من غير المسلم أن تكون العلّة القاصرة تعارض المتعدية، على وجه يحتاج إلى دليل مرجح؛ لأن الاتفاق قائم بيننا وبينكم على أنه متى ما وجدت المتعدية في موضع القاصرة، وظهر تأثيرها فهي العلة دون القاصرة، ورجحانها عليها باعتبارها أكثر فائدة؛ لكونها متفقاً عليها، وهذا يوضح لنا أنه لم يتوقف ترجح المتعدية على دليل آخر، وبالتالي فإنه لم تكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه، فلا فائدة فيها، وكان وجودها وعدمها بمنزلة واحدة[1].

أقول: لو سلم للمانعين أجوبتهم هذه من نفي الفوائد الثلاث الأول، فلا تزال العلّة القاصرة تفيد أكثر مما حصروا من فائدة كما بينا، والله أعلم.

---

(١) كشف الأسرار: ٣/٣١٧ ـ ٣١٨، أصول السرخسي: ٢/١٦٠، ابن ملك وحواشيه: ٨٠٧، تقويم أصول الفقه: مخطوط: ٥٥٤ ـ ٥٥٥.

الدليل الثاني:

إن اتباع الظن غير جائز شرعاً، لقوله تعالى: ﴿وإِنَّ الظَنَّ لا يُغني مِنَ الـحَقِّ شيئاً﴾[1]، والقول بالعلّة القاصرة قول بعلّة مظنونة، والدليل المذكور كان في نفي القول بالعلّة المظنونة؛ لأنه من جنس ما نهى الشارع عنه من اتباع الظن، والمتعدية ـ وإن كانت مظنونة أيضاً ـ إلا أنها ترك العمل فيها بالدليل السابق لكثرة فوائدها، ومن أهم تلك الفوائد، التوصل بها إلى معرفة الحكم في غير محل النص، وهذه الفائدة غير موجودة بالقاصرة؛ ولذلك يجب بقاؤها على الأصل، وهو ترك العمل بالمظنون[2].

أجاب المجيزون:

بأن الأدلة قائمة على أن الآية ليست على عمومها، وليس كل ظن لا يجب اتباعه، فقد اتفق الجميع على جواز العمل بالفتوى والشهادة وتقويم المقومين، وكلها ظن، واتفقوا على جواز العمل بالظن في الأمور الدنيوية، وكل هذا يؤكد وجوب العمل بالظن في بعض صوره، وعلى هذا فإن مسألتنا هذه تكون: كأنّ الله تعالى قال: مهما ظننت أيها المكلف أن هذه الصورة تشبه تلك الصورة في علّة الحكم فاعلم قطعاً أنك مكلف بذلك الحكم؛ لأنه لما وجب العمل بالمظنون قطعاً كان العمل به عملاً بالمقطوع؛ لأن الشارع أوجبه.

وأيضاً يجب حمل الأدلة المتعارضة في تجويز العمل بالظن من عدمه على أن المراد بالآية التي تنفي اتباع الظن بالأمور التي يطلب فيها القطع، لا الظن، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإنه لما كانت العلّة المتعدية وسيلة لإثبات الحكم في الفرع، فإن العلّة القاصرة وسيلة لنفي الحكم، وعليه فيجب أن تكون صحيحة أيضاً[3].

---

(١) من الآية: ٢٨ من سورة النجم.

(٢) نهاية الوصول: ٢٢٣/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٢٥، المستصفى: ٩٩/٢، روضة الناظر: ١٦٩.

(٣) المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٥٨، ١٦٣، ٤٣٠، والمصادر السابقة.

الدليل الثالث:

لما كانت العلّة الشرعية أمارة، فلا بد وأن تكون كاشفة عن شيء ما ، وهذا لا يتوفر في العلّة القاصرة؛ لأنها لا تكشف عن الأحكام فلا يصح أن تكون أمارة، وعليه فلا يصح أن تكون علّة[1].

أجاب المجيزون:

أولاً: بما سبق وأن ذكرناه من الفوائد التي اشتملت عليها العلّة القاصرة.

ثانياً: إنه من غير المسلم أنها لا تكشف عن شيء ما ، بل تكشف عن المنع من استعمال القياس.

ثالثاً: إن هذا منقوض بالعلّة القاصرة المنصوص عليها فما قلتم هنا في المستنبطة يمكن أن يقال هناك في المنصوصة مع أن الإجماع قائم على جواز التعليل بها كما ذكرنا[2].

الدليل الرابع:

قال القرافي: «إن القاصرة غير معلومة من طريقة الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فلا تثبت؛ لأن القياس وتفاريعه إنما يتلقى من الصحابة ويلزم من عدم المدرك عدم الحكم»[3].

ويجاب على ذلك: إن المنقول عن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أنهم اجتهدوا في التوصل إلى أحكام الشريعة وأسرارها، وحكمها بحسب الإمكان، والاطلاع على حكمة الحكم في الأصل أدْعى لطواعية العبد، وسكون نفسه للحكم، وهذا مما يمكن أن يتوفر في العلّة القاصرة، فدل على أن الصحابة قد نهجوا المنهج الذي يتضمن اعتبارهم للقاصرة من العلّة.

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٢٦، نهاية الوصول: ٢/٢٢٤.

(٢) المصادر نفسها، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٣٠، روضة الناظر: ١٦٩.

(٣) شرح تنقيح الفصول: ٤٦٠.

ثمرة الخلاف:

يقول صدر الشريعة: «وثمرة الخلاف أنه إذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد، وغلب على ظن المجتهد أن القاصر علّة، هل يمنع التعليل بالمتعدي أم لا ؟. فعنده ــ ويعنى الشافعي القائل بالجواز ــ يمنع، وعندنا لا ، فإنه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر، فإنها مجرد وهم لا غلبة ظن، فلا تعارض غلبة الظن، بغلبة الوصف المتعدي المؤثر»[1].

الاختيـــار:

مما لا شك فيه أن ما ذهب إليه المجوزون أقوى دليلاً وأمتن حجة، لا سيما وأنهم أجابوا على جميع ما استدل به المانعون، وقد رأينا فيما مضى كم للعلّة القاصرة من فوائد، ويكفي دليلاً على صحتها ورودها ــ كما تبين لنا ــ في نصوص الشريعة، والله أعلم.

□ □ □

(١) شرح التلويح: ٢/٧٧، وانظر: تيسير التحرير: ٤/٧ ــ ٨، البحر المحيط: ٣/٢٠٠ وما بعدها.

المبحث الثامن عشر
في
الشرط التاسع عشر

وهو : أن لا يكون المعلل به اسماً مجرداً أو وصفاً عرفياً.

ويتضمن مطلبين:
المطلب الأول: في التعليل بالاسم المجرد.
المطلب الثاني: في التعليل بالوصف العرفي.

* * *

المطلب الأول
في
التعليل بالاسم المجرد

من الأصوليين من لم يذكر هذه المسألة من جملة شروط العلّة، إنما ذكرها في مبحث خاص تحت عنوان «التعليل بمجرد الاسم» أو«التعليل باللغوي» ومنهم من عدّه ضمن شروط صحة العلّة، ومنهم من عدّه من مفسداتها.

مثال التعليل بالاسم: لو قيل بتعليل تحريم الخمر، بكون العرب سمته خمراً، وكما لو علّل الربا في الذهب بكونه ذهباً.

وقد نقل بعضهم الاتفاق على منع التعليل بالاسم المجرد، وممن نقل الاتفاق على هذا: الإمام الرازي، وتبعه في ذلك الصفي الهندي.

قال الإمام الرازي في المحصول: «اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم، مثل تعليل تحريم «الخمر» بأن العرب سمته خمراً، فإنا نعلم ــ بالضرورة ــ أن

مجرد هذا اللفظ لا أثر له، فإن أريد به تعليله بمسمى هذا الاسم، من كونه مخامراً للعقل فذلك يكون تعليلاً بالوصف لا بالاسم. . . »[1].

وبمثل ذلك قال الصفي الهندي[2].

والحق: إن نقل الاتفاق على هذا فيه نظر؛ فإن للعلماء في هذه المسألة مذاهب ثلاثة: الجواز مطلقاً، والمنع مطلقاً، والتفصيل[3].

المذهب الأول: جواز التعليل بالاسم مطلقاً، وسواء في ذلك ما كان علمًا، وهو ما أطلق عليه الأصوليون: «اللقب» كفرس وحمار وما إلى ذلك، أو مشتقاً كقاتل وسارق وزان.

يقول الزركشي: «وهو رأي الشيخ أبي إسحق الشيرازي، ونقله ابن الصباغ وابن برهان عن أصحابنا، ونقله سليم الرازي في التقريب عن الأكثرين من العلماء[4].

ويبدو أنه مذهب جمهور الحنفية أيضاً.

مثل الحنفية لهذا: بأن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ علّل لانتقاض الطهارة في حق المستحاضة بقوله لفاطمة بنت حبيش: توضئي وصلي فإنما هو ـ أي: دَم الاستحاضة ـ دَمُ عِرْقٍ انفَجَر، والدمُ اسمُ علمٍ، وانفجرَ صفةٌ عارضةٌ إذ الدم موجود في العرق، وليس بمنفجر، فالتعليل بالاسم يدل على

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٢٢.

(٢) انظر: نهاية الوصول: ٢/٢٢٤.

(٣) يراجع في المسألة إضافة إلى المصدرين السابقين: الإسنوي على المنهاج: ٣/١٠٢ ـ ١٠٣، تعليقات الشيخ بخيت: ٤/٢٥٤ وما بعدها، التبصرة: ٤٥٤، جمع الجوامع بحاشية البناني: ٢/٢٤٣، شرح التلويح: ٢/٦٦، مرآة الأصول: ٢/٣٠٤، المسودة: ٣٩٤، المعتمد: ٧٨٩.

(٤) انظر: البحر المحيط: ٢/٢٠١.

اعتبار صفة النجاسة، والانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج، فيتعلق الانتقاض بهذين الوصفين[١]. هكذا ذكر البزدوي وغيره من الحنفية.

أقول: لدى متابعتي للحديث الذي استشهدوا به، لم أجده ــ فيما اطلعت عليه من مصادر ــ بهذا اللفظ، ففي صحيح مسلم ورد بعدة روايات أقربها إلى ما نحن فيه: ما جاء عن عائشة قالت: «جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ فقالت: يا رسول الله إني امرأة استحاض فلا أطهر أفأدع الصلاة؟ فقال: لا، إنما ذلك عرق وليس بالحيضة... إلخ»[٢].

وبمثل ذلك جاء في مسند ابن ماجه والموطأ[٣].

وجاء في مسند الإمام أحمد: عن عروة ابن الزبير «أن فاطمةَ بنتَ أبي حُبيش حدثته أنها أتت النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ فشكَتْ إليه الدَم، فقال رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ: «إن ذلك عِرقٌ فانظري فإذا أتاكِ قُرُؤك فلا تُصليِّ، فإذا مر القرءُ فَتَطَهَّري، ثم صلي ما بين القرء إلى القرء»[٤]، وهذه الروايات كلها: لم تصرح بلفظ الدم، وأقرب رواية إلى ما استدل به الحنفية رواية الإمام أحمد التي جاء فيها ذكر الدم في كلام الراوي أو كلام فاطمة التي هي صاحبة الشأن، ثم إجابة الرسول صلى الله عليه وسلم بلفظ الإشارة، وهو «ذلك» والمشار إليه الدم، فعلى هذا التأويل يصح أن يكون دليلاً لهم، أما الانفجار فلم أجده لأحد ممن ذكروا هذا الحديث.

ومثل الشافعية للتعليل بالاسم: بما روي عن الإمام الشافعي ــ رضي الله عنه ــ في بول ما يؤكل لحمه أنه قال: إنه بول كبول الآدمي.

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٣٤٦/٣، أصول السرخسي: ١٧٤/٢، تقويم أصول الفقه: مخطوط: ٥٨٢، مرآة الأصول والإزميري: ٣٠٤/٢، ابن ملك: ٧٨٦.

(٢) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/٤ ــ ١٧.

(٣) انظر: سنن ابن ماجه: ١١٥/١، الموطأ: ٦١/١.

(٤) انظر: مسند الإمام أحمد: ٤٢٠/٦ ــ ٤٦٤.

كما مثلوا له بقولهم: لا يجوز بيع الكلب المعلم؛ لأنه كلب، فهو غير المعلم في ذلك سواء[1].

وبقولهم: في النبيذ إنه يسمى خمراً فيحرم كالمعتصر من العنب.

لكن ما هو رأي الشافعية في التعليل بهذا على وجه التحقيق؟ لبيان ذلك نقول: الشافعية جعلوا التعليل باللغوي، مبنياً على ثبوت اللغة في القياس، والقياس في اللغات موضع خلاف عندهم.

فمنهم من يرى جواز القياس في اللغات، وأكثرهم إلى المنع، وهذا ليس على الإطلاق بل ذلك محل تفصيل.

فالمستفاد من اللغة: إما الحكم، أو اللفظ.

أما الحكم: ويقصد به الحكم الذي ثبت نقلاً تعميمه لجميع أفراده، فإن الخلاف لا يأتي به، وذلك كما يقال: الفاعل مرفوع والمفعول منصوب؛ لأن هذا من باب القواعد الكلية المنتزعة من الجزئيات بالاستقراء، ولا تختص بالبعض حتى يقاس عليه البعض الآخر.

وأما اللفظ: فإما أن يكون علماً أو صفة أو اسم جنس.

أما العلم والصفة: فإنها لا يأتي الخلاف فيهما أيضاً؛ لأن العلم غير موضوع لمعنى متجاوز عن محله حتى يكون جامعاً بين الأصل والفرع، والقياس لا بد له من ذلك، فلا يتصور فيه قياس، وأما الصفة: فلأنها واجبة الأطرد وصفاً في كل من وجد فيه المعنى، فقولنا: فاضل يطرد في كل من وجد فيه الفضل، وعالم يطرد في كل من وجد فيه العلم وهكذا. . .، وعليه فإطلاق هذا اللفظ على المتصف به عن طريق الوضع لا القياس.

أما اسم الجنس: فهو نوعان: لأنه إما أن يكون له معنى يلاحظ في غير جنسه كرجل مثلاً، فإنه لا يثبت فيه القياس اتفاقاً؛ لأن إطلاق هذا اللفظ مطرد في جميع موارده؛ لأن المعنى متحقق في الكل، فلا داعي للقياس.

---

(١) انظر: مسند الإمام أحمد: ٣/٤٢٠ ــ ٤٦٤.

وإما أن يكون له معنى يلاحظ في غير جنسه، وبعبارة أخرى: الأسماء التي وضعت على الذوات لاشتمالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الإطلاق وجوداً وعدماً، كالخمر مثلاً، فإنه هو الذي جرى فيه الخلاف، من حيث وقوع القياس به من عدمه.

فأكثر الأدباء وبعض الشافعية يرون جواز جريان القياس فيه، والمحققون منهم منعوا القياس فيه.

دليل المجوزين: إن الخمر إنما سميت خمراً، لما فيها من الشدة المطربة المخامرة للعقل وهذه التسمية دارت معها وجوداً وعدماً، والدوران أمارة علية المدار للدائر، فوجب على هذا أن يسمى النبيذ خمراً أيضاً بالقياس.

أجاب المانعون:

أولاً: إن المعتمد عليه في إطلاق اللفظ على المعنى عن طريق الحقيقة، هو الوضع فقط.

ثانياً: إن ما ذكرتم يتم لو كان رعاية المعنى لصحة الإطلاق وهو ممنوع، بل هي للوضع، إذ قد يراعى فيه لترجيح الاسم على غيره في تخصيصه من بين الأسماء بالمعنى.

دليل المانعين:

أولاً: بالنقض بالقارورة: فإن القارورة مثلاً إنما سميت كذلك لاستقرار الماء فيها، ثم إنا وجدنا هذا المعنى حاصلاً بالدن مثلاً مع أنه لا يسمى بذلك.

ثانياً: إن أهل اللغة إما أن يكونوا قد نصوا على أن الخمر وضعت لهذا المعنى المخصوص لا غير، وإما أن يكونوا قد نصوا على وضعها لكل مسكر، وإما أن يكونوا لم ينصوا على شيء من ذلك.

فإن قلنا بالأول: أي أنهم نصوا على أن الخمر إنما وضعت لهذا المعنى المخصوص لا غير، فإن إطلاق هذا اللفظ على النبيذ عن طريق الحقيقة يكون خروجاً عن قانون اللغة.

وإن قلنا بالثاني: وهو أنهم نصوا على أنها وضعت لكل مسكر، فإن إطلاق لفظ الخمر على النبيذ يكون عن طريق الوضع لا القياس.

وإن قلنا بالثالث: وهو أنهم لم ينصوا على واحد من الأمرين، فإنه يحتمل أن يكون الجامع دليلاً على التعدية، ويحتمل أن لا يكون كذلك، ولما كان في ذلك احتمالان فإن الحكم بالتعدية يعد إثباتاً للغة بالاحتمال، وهو باطل.

هذا وتجدر الإشارة أن لكلا الفريقين أدلة أخرى لا نرى الإطالة بها ويرجع إليها في محلها(١).

وإذا كان الأمر كذلك في ثبوت القياس باللغات فإن خلافهم في التعليل بالاسم المجرد هو نفس خلافهم هناك، فمن أجاز ذلك مطلقاً أجاز التعليل بالأمر اللغوي مطلقاً، ومن منع هناك مطلقاً منع هنا مطلقاً، ومن فصل فأجاز إن كان مشتقاً ومنع إن لم يكن كذلك فصل هنا أيضاً(٢).

المذهب الثاني: عدم جواز التعليل بالاسم مطلقاً: سواء ما كان لقباً أو مشتقاً أو غير ذلك، وهذا المذهب يستدل أصحابه بما قدمناه آنفاً من أدلة المانعين في المذهب الأول(٣).

المذهب الثالث: التفصيل بين المشتق وغيره، وهو مذهب المالكية وبعض الحنفية، والشافعية، والمعتزلة.

ويتلخص هذا المذهب بالآتي:

(أ) ان الاسم إن كان مشتقاً من فعل كالضارب والقاتل، فإنه يجوز أن يكون علّة؛ لأن الأفعال يجوز أن تجعل عللاً في الأحكام.

(ب) الاسم إذا لم يكن مشتقاً من فعل كان يكون علماً كزيد وعمرو فإنه لا يجوز التعليل به: وذلك لأن الإعلام غير لازمة، لجواز انتقالها، والعلم إنما جعل في موضع الإشارة على الشيء، والإشارة ليس بعلّة في أي حال من الأحوال، فينبغي أن يكون القائم مقامها ــ وهو العلم ــ كذلك.

---

(١) انظر في ذلك: البدخشي: ٣٢/٣ ــ ٣٣، والإسنوي: ٣٤ ــ ٣٥، وتعليقات الشيخ بخيت: ٤٤/٤ وما بعدها، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤٥٧ ــ ٤٦٤.

(٢) انظر: الإسنوي على المنهاج: ١٠٣/٣، تعليقات الشيخ بخيت على الإسنوي: ٢٥٥/٤.

(٣) البحر المحيط: ٢٠١/٣، الإسنوي: ١٠٣/٣.

(ج) الاسم إن كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس ففيه قولان: فمن العلماء من قال بجواز التعليل به، وذلك لأنه لازم غير منتقل، وهو القول المعتمد عند المعتزلة، ومن العلماء من لم يجوز التعليل به، وهو ما رجحه البزدوي وبعض الحنفية من غيره، وبعض الشافعية أيضاً، وعلّلوا ذلك بأن التعليل بالأسامي يشبه التعليل بالطرد، وهو فاسد عندهم وإنما جوّزوا التعليل بالأسامي المشتقة ـ مع أنها أسامي ـ للاشتقاق الذي فيها لا بنفس الاسم.

ومن هنا أجاب أصحاب هذا القول على الاعتراض الوارد عليهم، من أنه: ما الفرق بين التعليل باسم الدم الذي جوزتموه، وبين التعليل باسم الخمر الذي لم تجوزوه؟ بأن الفرق بينهما: ان التعليل باسم الخمر لتعدية هذا الاسم إلى النبيذ ليس خمراً، ثم ترتيب الحرمة على الاسم المذكور، وهذا قياس باللغة وهو ممنوع عندنا.

أما التعليل باسم الدم، فإنه تعليل بمعنى ذلك الاسم لتعدية الحكم به إلى الفرع، فالتعليل هنا لا بمجرد الاسم بل بمعناه، فيكون تعليلاً بالوصف حقيقة، وهذا لا مانع منه[1].

المطلب الثاني
في
التعليل بالوصف العرفي

ويمثل له: بالشرف والخسة والكمال والنقصان، من الأوصاف التي لا تختلف باختلاف الأزمان، والذي يظهر من تعميمات الحنفية أنه يجوز عندهم التعليل بالأوصاف العرفية.

---

(١) كشف الأسرار: ٣٤٦/٣، البحر المحيط: ٢٠١/٣، جمع الجوامع مع البناني: ٢٤٤/٢، إزميري: ٣٠٤/٢، ابن ملك وحواشيه: ٧٨٧، نشر البنود: ١٤٢/٢ ـ ١٤٥، المعتمد والقياس الشرعي: ١٠٣٩، شرح الكوكب المنير: ٢٢٣/١ ـ ٢٢٥.

أما الشافعية: فقد اشترطوا للتعليل به شرطان، وهذان الشرطان موجودان في طبيعة تلك الأوصاف وتكوينها ولذلك فإنه ليس من الضروري التصريح بها.

الشرط الأول: أن يكون الوصف العرفي مضبوطاً متميزاً عن غيره، وإنما اشترطوا ذلك؛ لأن التعليل بالشيء فرع تميزه عن غيره، ولا يتم ذلك إلا عند تمام التصور للوصف المعلّل به.

الشرط الثاني: أن يكون الوصف العرفي مطرداً، لا يختلف باختلاف الأوقات والأزمان، وذلك لأن الحكم إذا لم يوجد في جميع صور ذلك الوصف، وقد وجد الحكم معه وبدونه فإن هذا ما يسمى عند الأصوليين: «عدم التأثير» وهو من مفسدات العلّة باعتبار أنه يدل على عدم اعتبار ذلك الوصف.

وأيضاً فإن العرف لو لم يكن مطرداً لجاز أن يكون ذلك العرف حاصلاً في زمن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ غير حاصل في غيره، وهذا لا يجعله صالحاً للتعليل به.

وهذان الشرطان ـ كما ترى ـ لا حاجة لاشتراطهما؛ لأن الأوصاف العرفية لا تكون إلا ظاهرة منضبطة، كما صرح بذلك غير واحد من العلماء.

وقد ذكروا وجه جواز التعليل بها بأن المناسبة التي هي الشرط في التعليل متوفرة في الأوصاف العرفية، فالشرف يناسب التكريم والتعظيم وتحريم الإهانة ووجوب الحفظ، والخسة تناسب ضد هذه الأحكام من تحريم التعظيم وإباحة الإهانة وما إلى ذاك[1].

□ □ □

(١) انظر: جمع الجوامع بحاشية البناني: ٢/٢٣٤، وبحاشية العطار: ٢/٢٧٥، شرح تنقيح الفصول: ٤٠٨، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٤١٢ ـ ٤١٣، البحر المحيط: ٣/٢٠٤، نهاية الوصول: ٢/٢٢٠، الإسنوي: ٣/١٠٣، تعليقات الشيخ بخيت: ٤/٢٥٥ ـ ٢٥٦.

المبحث التاسع عشر
في
ما تبقى من الشروط

ويشتمل على:

* * *

المطلب الأول
في
الشرط العشرين

وهو: أن تكون أوصافها مسلمة أو مدلولاً عليها.

ومن هنا قالوا: إذا نوزع المعلّل في وصف العلّة جاز له أن يدلل على صحته إن كان مجيباً، أما إن كان سائلاً فليس له التدليل على صحة ما نوزع

فيه. والذي ذهب إلى اشتراط هذا الشرط الأستاذ أبو منصور الماتريدي، نقله عنه الزركشي في البحر[1].

أقول: وهو موضوع جدلي موضعه علم المناظرة، فيرجع إليه في محله.

المطلب الثاني
فـــي
الشرط الحادي والعشرين

وهو: أن يكون الأصل المقيس عليه معلّلاً بـالعلّة التي تعلق عليها الحكم في الفرع بنص أو إجماع.

والذي ذهب إليه الأستاذ أبو منصور الماتريدي أيضاً[2].

والذي يبدو لي أن اعتبار هذا من شروط العلّة غير متجه، وأرى ان محل بحثه في شروط الفرع؛ لأنه ألصق به.

أما عن تعليل الأصول نفسها فهذا ما سنتناول الخلاف فيه في خاتمة الرسالة، إن شاء الله تعالى.

المطلب الثالث
فـــي
الشرط الثاني والعشرين

وهو: أن يكون موجب الوصف الذي جعل علّة في الفرع حكمًا، وفي الأصل حكمًا آخر غيره.

ومثلوا لذلك: بزكاة الصبي، حيث ذهب بعضهم إلى أنه لا زكاة في مال الصبـي، قياساً على سقوط الجزية عن ماله، معلّلين ذلك بالصغر.

---

(١) البحر المحيط: ١٨٩/٣، إرشاد الفحول: ٢٠٨.

(٢) البحر المحيط: ١٨٩/٣، إرشاد الفحول: ٢٠٨، حصول المأمول: ١٣٨.

ولكن بالنظر إلى أن وظيفة العلّة الأساسية الجمع بين الفرع والأصل في حكم واحد، نجد أنهم لم يجوزوا أن يكون الصغر هنا هو العلّة؛ لأنه أثبت حكمًا في الفرع مخالفاً لحكم الأصل، فكان خلاف الغرض المقصود من العلّة[1].

أقول: وهو شرط مفروض سواء صرحنا به أو لم نصرح به، وذلك لأنه لا يتم القياس إلا بعلّة تجمع بين الأصل والفرع في حكم واحد هو حكم الأصل، وبدون ذلك لا يتأتى القياس.

المطلب الرابع
فــي
الشرط الثالث والعشرين

وهو: أن لا توجب العلّة ضدين.

ومعنى ذلك: أن الوصف المعلّل به متى ما أثبت حكمين متضادين فإن هذا دليل على أنه غير صالح للتعليل به، وذلك لأن العلّة بمثابة الشاهد والوصف هنا شاهد بحكمين متضادين فتبطل شهادته، شأنه في ذلك شأن الشاهدين في الدعوى إذا شهدا للمدعي بدعواه في حين أنهما شهدا للمدعي للمدعى عليه ببراءته من دعوى المدعي، فإن شهادتهما باطلة من الجانبين.

نقل هذا الشرط الإمام الزركشي عن الأستاذ أبـي منصور، كما نقل عن غيره ان بعضهم يرى إن العلّة يجوز أن تدل على الضدين ومثلوا لذلك: بوجود الحركة، فإنه يدل على شيئين متضادين، حركة الجسم، وعلى أنها إذا عدمت عدمت الحركة.

أقول: إن صح أن يقال هذا في العلّة العقلية كما أشار إليه تمثيلهم، فلن يصح في العلل الشرعية، وقد خالف أبو الحسين فيما ذهب إليه هـؤلاء مدلّلاً على ما ذهب إليه بمثال شرعي، فالواطىء في نهار رمضان مثلاً عليه الكفارة،

---

(١) البحر المحيط: ٣/١٨٩، إرشاد الفحول: ٢٠٨، حصول المأمول: ١٣٨.

ولا يصح أن يكون في الوطء دلالة على الكفارة وعلى عدمها[1] وبهذا يتبين أن هذا الشرط من الأمور البدهية التي لا ينبغي الخلاف فيها في الأمور الشرعية بحال من الأحوال[2].

المطلب الخامس
فـــي
الشرط الرابع والعشرين

وهو: أن يكون طريق إثبات العلّة طريقاً شرعياً.

ذكر هذا الشرط الإمام الرازي، وابن الحاجب إلا أن القاضي العضد أغفله في شرحه لمختصر المنتهى، أما الآمدي فقد نقل الاتفاق على أن نصب الوصف سبباً وعلّة من الشارع، وأن دليله لا بد وأن يكون شرعياً.

قالوا في تعليل ذلك: إذا لم يكن دليل العلّة شرعياً لم يكن القياس شرعياً، وحينئذ فهو خارج عما نحن فيه من الكلام على القياس الشرعي[2].

المطلب السادس
فـــي
الشرط الخامس والعشرين

وهو: أن لا تكون العلّة موجبة لإزالة شرط أصلها.

والذين ذكروا هذا الشرط هم علماء الأصول من الشافعية.

ويقصدون بذلك: أن الأصل متى ما كان مشروطاً بشرط من الشروط فإنه لا بد للعلّة من أن لا تحتوي على ما يزيل ذلك الشرط من الأصل.

ومثلوا لذلك بقول بعضهم: لما جاز نكاح الأمة لمن خشي العنت، جاز

---

(١) البحر المحيط: ٣/١٨٩، إرشاد الفحول: ٢٠٨، حصول المأمول: ١٣٩.

(٢) البحر المحيط: ٣/١٩١، مختصر المنتهى: ٢/٢٢٩، الإحكام للآمدي: ٣/٢٢٧، إرشاد الفحول: ٢٠٨، حصول المأمول: ١٣٨، تسهيل الوصول: ٢٠٣.

لمن لا يخشاه أيضاً إذا ما حصل وصف يجمع بينهما، وهذا باطل؛ لأن خشية العنت شرط منصوص عليه من الشارع لإباحة نكاح الأمة، فأي علّة تسقط هذا الشرط تعد علّة فاسدة لا قيمة لها(١).

المطلب السابع
فـــي
الشرط السادس والعشرين

وهو: أن لا يكون مـؤيداً للقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفي.

ومثلوا لذلك: بالعلّة التي يقيس بها العراقيون المساقاة على المزارعة، والدعوى في الدم مع اللوث على الدعوى في الأموال في البدء فيها يبين المدعي عليه، نقل ذلك الزركشي عن الأستاذ أبـي منصور الماتريدي(٢).

المطلب الثامن
فـــي
الشرط السابع والعشرين

وهو: أن يكون حكم الأصل المقيس عليه قطعياً في المستنبطة.

ذكر هذا الشرط بعض الأصوليين، وهو مردود من وجهين:

الأول: ان المذهب المختار لدى الأصوليين، الاكتفاء بالظن في الحكم الثابت في الأصل لأن الظن غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل، والقطع إنما يشترط في الأمور الاعتقادية فقط.

الثاني: لا يخفى ان مثل هذا الشرط الأجدر بحثه ضمن شروط الأصل، لا ضمن شروط العلّة(٣).

---

(١) البحر المحيط: ١٩٦/٣.

(٢) البحر المحيط: ١٩٦ ــ ١٩٧.

(٣) انظر: ابن الحاجب وشرح العضد والحواشي: ٢٣٢/٢، الإحكام للآمدي: ٢٢٧/٣، إرشاد الفحول: ٢٠٩، نهاية الوصول: مخطوط: ٢٣١/٢.

المطلب التاسع

فــي

الشرط الثامن والعشرين

وهو: أن لا تكون العلّة المستنبطة مخالفة لمذهب الصحابـي.

هذا الشرط إنما يصح على قول من قدم قول الصحابـي على القياس. لكن المعتمد في هذه المسألة انه لا يشترط ذلك، بل يجوز أن تكون العلّة المستنبطة مخالفة لمذهب الصحابـي؛ لأن مذهبه ليس بحجة عند كثير من الأصوليين، وحتى لو قيل بتسليم حجيته فإنه من المحتمل أن يكون الصحابـي قد بنى مذهبه على علّة مستنبطة من أصل آخر.

يستثنى من ذلك ما أذا كانت العلّة التي استند إليها الصحابـي ظاهرة على غيرها، راجحة عليه، فيقدم الراجح على المرجوح، وليس هذا لأن الأولى عدم مخالفة مذهب الصحابي بل لرجحان الثانية عليها[1].

المطلب العاشر

فــي

الشرط التاسع والعشرين

وهو: أن يكون وجود العلّة في الفرع مقطوعاً به في المستنبطة.

وهو مردود أيضاً: لما سبق أن قلنا: من أن المختار لدى الفقهاء الاكتفاء بالظن لأنه غاية ما يقصد، وأيضاً فإن ذكر هذا الشرط مع شروط الفرع أليق وأجدر[2].

---

(١) العضد: ٢/٢٣٢، الإحكام للآمدي: ٢/٢٢٧، فواتح الرحموت: ٢/٢٩٠، إرشاد الفحول: ٢٠٩، نهاية الوصول: ٢/٢٣١، التقرير والتحبير ١٧١/٣ ـ ١٧٢.

(٢) نفس المصادر السابقة.

المطلب الحادي عشر
فـــي
الشرط الثلاثين

وهو: أن لا تكون العلّة المستنبطة مخصصة لعموم القرآن والسنّة المتواترة.

ذكر ذلك الصفي الهندي وبعض الأصوليين، وهو مبني على أنه لا يجوز تخصيص الكتاب والسنّة المتواترة بالقياس[1].

□ □ □

(١) نهاية الوصول: ٢/٢٣٠، الإحكام للآمدي: ٣/٢٢٦.

الباب الثاني

في مسالك العلة «طرق معرفتها»

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: في المسالك النقلية.

الفصل الثاني: في المسالك العقلية «الاجتهادية».

تمهيد

بعد أن فرغنا من الكلام عما تحقق به العلّة، من حيث بيان اختلاف وجهات النظر في تعريفها، وأوجه الفرق بينها وبين الحكمة والسبب والشرط والعلامة وما يتعلق بذلك، ثم بيان أقسامها والشروط التي تجعلها صالحة للتعليل بها، آن الأوان لأن نبحث في مسالك العلّة التي تعد الطرق التي تؤدي إليها، ومن الأصوليين من أطلق عليها: «مسالك العلّة» ومنهم من أطلق عليها: «طرق العلّة» والمؤدى واحد، سواء منها ما كان نقلياً أو عقلياً مجتهداً فيه، وسنتناول جميع ذلك في هذا الباب الذي يشتمل على فصلين:

الفصل الأول: في مسالك العلّة النقلية.

الفصل الثاني: في مسالك العلّة العقلية «الاجتهادية».

□ □ □

الفصل الأول
في
مسالك العلّة النقلية

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في المسلك الأول: الإجماع.

المبحث الثاني: في المسلك الثاني: النص.

المبحث الثالث: في المسلك الثالث: فعل النبي، صلى الله عليه وسلم.

* * *

المبحث الأول
في
المسلك الأول: الإجماع

دأب معظم من صنف من الأصوليين على ذكر الإجماع في طليعة المسالك للعلّة، فقد قدموه على النص، وليس ذلك لأنه مقدم على كتاب الله أو سنة رسوله، بل لأن الإجماع لا يتطرق إليه احتمال النسخ والتأويل، وهذا بخلاف الظواهر من النصوص فإنها تحتمل النسخ والتأويل، وبعض الأصوليين قدم النص على الإجماع لشرفه عليه، ونحن نقدم الإجماع في الذكر وفقاً لما درج عليه جمهور الأصوليين.

وقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أن الإجماع واحد من الطرق النقلية لإثبات العلّة.

إلا أن الزركشي ذكر أن القاضي بعد أن حكى في التقريب ما ذهب إليه جمهور الأصوليين قال: «وهذا لا يصح عندنا فإن القايسين ليسوا كل الأمة ولا تقوم الحجة بقولهم»[1] وقد علق على ذلك الشوكاني مؤيداً ما ذهب إليه القاضي قائلاً: «وهذا الذي قاله ــ أي القاضي ــ صحيح، فإن المخالفين في القياس كلاً أو بعضاً هم بعض الأمة، فلا تتم دعوى الإجماع بدونهم»[2].

ونقل عن بعض أصحاب الشافعي: أنه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا عليه، قال الشوكاني: «هذا يعود عند التحقيق، إلى نفي كون الإجماع من مسالك العلّة»[3].

لكن إمام الحرمين شدد النكير على هذا الرأي، وذهب إلى أن المخالفين للقياس ليسوا ممن يعتد بخلافهم، ولذا فإن إجماع القايسين متصور بدونهم، ويعد قولهم حجة لا غبار عليها، قال في البرهان: «فإن قيل كيف يكون إجماع القايسين حجة، وقد أنكر القياس طوائف من العلماء؟ قلنا: الذي ذهب إليه ذوو التحقيق: أنا لا نعد منكري القياس من علماء الأمة وحملة الشريعة فإنهم مباهتون أولاً على عنادهم فيما ثبت استفاضة وتواتراً، ومن لم يزعه التواتر ولم يحتفل بمخالفته، لم يوثق بقوله ومذهبه، وأيضاً: فإن معظم الشريعة صدر عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة، فهؤلاء ملتحقون بالعوام وكيف يدعون مجتهدين، ولا اجتهاد عندهم؟ وإنما غاية التصرف التردد على ظواهر الألفاظ»[4].

ومن هنا يتبين لنا أن القايسين إذا أجمعوا على علية وصف، فإن إجماعهم هذا صحيح ما دمنا نرى أن الحق أن القياس مجمع على صحة الاستدلال به، أو هو رأي الجمهور على أقل تقدير.

---

(١) البحر المحيط: ٢١٨/٣.

(٢) إرشاد الفحول: ٢١٠.

(٣) إرشاد الفحول: ٢١٠، البحر المحيط: ٢١٨/٣.

(٤) البرهان: ٨١٩/٢.

والإجماع على العلّة قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً.

أما القطعي: فيراد به أن ينقل إلينا نقلاً صريحاً متواتراً أن الأمة في عصر من العصور صرحت بأن الوصف الفلاني علّة للحكم الفلاني.

وأما الظني: فيرادُ به: أن ينقل إلينا ما يدل عليه ظناً، بأن ينقل إلينا أن بعض المجتهدين في عصر من العصور قال: إن الوصف الفلاني علّة للحكم الفلاني، وعلم باقي المجتهدين بذلك، ولم ينكروا عليه، من غير أن يكون لهم حامل على السكوت من خوف أو ما شابه ذلك، وهو ما يسمى بالإجماع، السكوتي عند الأصوليين[1].

ويمكن أن يمثل له بقول علي، رضي الله عنه: «إذا شَرب سَكَرَ وإذا سَكَر هَذَى، وإذا هَذى افترى، فعليهِ حَدُّ المفتري»، ولم يخالفه أحد من الصحابة[2].

والإجماع على العلّة نوعان:

النوع الأول: أن يقوم الإجماع على علية وصف معين بذاته، ومثال ذلك: قام الإجماع على أن الصغر علّة لثبوت الولاية على الصغير في التصرف بماله، وقد جرى القياس في ذلك، فألحقوا ولاية النكاح للصغير بولاية المال، والجامع بينهما الصغر[3].

النوع الثاني: أن يقوم الإجماع على أصل التعليل، مع الاختلاف في عين العلّة، ومثال ذلك: الربا في المطعومات معلّل بوصف من الأوصاف بالإجماع مع أنهم اختلفوا في العلّة بعينها، فذهب بعضهم إلى أنها الكيل أو الوزن، وذهب آخرون إلى أنها الطعم، وذهب آخرون إلى أنهما الاثنان معاً[4].

---

(١) نهاية الوصول: ١٦٥/٢، الإحكام للآمدي: ٢٣٣/٣، العضد: ٢٣٣/٢، فواتح الرحموت: ٢٩٥/٢، إزميري: ٣١٤/٢، التوضيح: ٦٩/٢، نشر البنود: ١٥٤/٢، المختصر لابن اللحام: ١٤٥.

(٢) سبق تخريجه. ص ٤٩.

(٣) البحر المحيط: ٢١٧/٣، الإحكام للآمدي: ٢٣٣/٣، تيسير التحرير: ٣٩/٤، التقرير والتحبير: ١٩٠/٣.

(٤) البحر المحيط: ٢١٧/٣.

أمثلة للقياس الذي تثبت العلّة فيه بالإجماع

المثال الأول: قالوا في الأخ الشقيق:

إن الأخ من الأبوين مقدم في الإرث على الأخ للأب، والعلّة المجمع عليها هنا هي: أن تقدمه كان بامتزاج الأخوة، وبكون النسب من الأبويين، وقاسوا على ذلك: تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في ولاية النكاح، وتحمل العاقلة بجامع امتزاج النسبين في كل منها[1].

المثال الثاني: قالوا في الغصب:

على الغاصب ضمان ما أتلف من مال، والوصف المؤثر في ذلك إجماعاً كون التالف مالاً تلف تحت اليد العادية، فيقاس عليه: السارق فإن عليه الضمان حتى لو أقيم عليه الحد بالقطع فإن هذا لا يعفيه من ضمان ما أتلف، والجامع بينهما: أنه مال تلف تحت اليد العادية[2].

المثال الثالث: قالوا في البيع:

الجهل بالعوض علة لفساد البيع بالاتفاق، فيقاس عليه عند بعضهم: الجهل بالمهر في النكاح فإنه مفسد له، لأنه جهل بعوض في معاوضة[3].

المثال الرابع: قالوا في البكر الصغيرة:

يولى عليها، والعلّة في ذلك الصغر اتفاقاً، وقد قاس الحنفية عليها، الثيب الصغيرة في وجوب التولية عليها بجامع الصغر[4].

المثال الخامس: مثل بعضهم للعلّة المجمع عليها بقوله عليه الصلاة

---

(١) المنهاج والإسنوي والبدخشي: ٣/٤٩ ــ ٥٢، المستصفى: ٢/٧٦، البحر المحيط: ٣/٢١٧، فواتح الرحموت: ٢/٢٩٥.

(٢) و(٣) و(٤) المستصفى: ٢/٧٦، والبحر المحيط في (٤): ٣/٢١٧.

والسلام: «لا يَحكُمْ أحدٌ بينَ اثنينِ وَهُوَ غَضبانٌ»[1] فقال: إن العلّة المجمع عليها هنا هي تشويش الغضب للفكر.

لكن البعض اعترض على هذا: بأن العلة في الحقيقة هنا: الغضب لا التشويش، ويعني ما ذهب إليه هو أن العلّة يجب أن تكون وصفاً ضابطاً لحكمة، لا نفس الحكمة.

وأجيب عليه: بأن التشويش يصدق عليه أنه وصف ضابط لحكمة، وهي خوف الميل عن الحق إلى خلافه، وما دام كذلك فإنه لا مانع من أن يكون هو العلّة، وقد صرح بذلك غير واحد من العلماء، وممن صرح بذلك الإمام الرازي، حيث قال مؤيداً هذا الرأي مخطئاً من يذهب إلى أن الغضب هو العلّة: «لما علمنا أن الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر، لا يمنع من القضاء، وأن الجوع المبرح والألم المبرح يمنع علمنا أن علّة المنع ليست هي الغضب، بل تشويش الفكر وقول من يقول: الغضب هو العلّة لكن لكونه مشوشاً، خطأ، لأن الحكم لما دار مع تشويش الفكر وجوداً وعدماً، وانقطع عن الغضب وجوداً وعدماً، وليس بين التشويش والغضب ملازمة أصلاً؛ لأن تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب، والغضب يوجد حيث لا تشويش، علمنا أنه ليس بينهما ملازمة، وحينئذٍ: نعلم أنه لا يمكن أن يكون الغضب علّة بل العلة إنما هو التشويش فقط»[2].

هذا ومما ينبغي التنبه له: أنه قد يقول قائل: إذا كانت العلّة مجمعاً عليها قطعاً فكيف يسوغ معها الاختلاف في المسائل المجتهد فيها؟

والجواب عليه: أنه لا يلزم من وقوع الإجماع على علية وصفٍ ما على وجه

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٥/١٢، ورواه ابن ماجه بلفظ: لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان، وفي رواية: لا ينبغي للحاكم أن يقضي بين اثنين وهو غضبان» سنن ابن ماجه: ٧٧٦/٢.

(٢) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢١٤، الآيات البينات: ٧٦/٤ ـ ٧٧، نشر البنود: ١٥٤/٢.

القطع، أن لا يقع خلاف في المسائل الفرعية له؛ لأنه يجوز أن يكون وجود تلك العلّة في الأصل أو في الفرع ظنياً ومتنازعاً فيه، كما يجوز أن يكون في حصول شرط من شروطها نزاع بينهم، وأيضاً فقد يبدي الخصم معارضاً في الفرع، ومتى ما وقع الاتفاق على ذلك كله، فإنه حينئذٍ لا ينبغي الخلاف معه، بل هو غير متصور[1].

□ □ □

(1) انظر: نهاية الوصول: ١٦٥/٢، الإحكام للآمدي: ٢٣٣/٣، العضد والحاشية: ٢٣٤/٢، المستصفى: ٧٩/٢، تيسير التحرير: ٣٦/٤، إزميري: ٣١٤/٢.

المبحث الثاني
في
المسلك الثاني: النص

ويشتمل على:

تمهيد.
المطلب الأول: في النص الصريح بالعلية.
المطلب الثاني: في النص الظاهر بالعلية.

* * *

تمهيد

يراد بالنص لغة: الرفع يقال: نص الحديث ينصه نصاً، رفعه، وكل ما أظهر فقد نص، يقال: ما رأيت أنص للحديث من فلان، أي أرفع له وأسند، ويستعمل النص لغة أيضاً في الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنص التوقيف، والتعيين على شيء ما[1].

أما في الاصطلاح: فإنه لا يبعد من هذا المعنى، فقد استعملوه فيما رفع في بيانه إلى أبعد غاياته، وهذا يعني أن اللفظ قد ورد على غاية ما وضعت عليه الألفاظ في الوضوح والبيان، وقد حده بعضهم بأنه، اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، وبعضهم فسره بأنه: ما استوى ظاهره وباطنه.

لكن الأصوليين حينما يطلقون النص في مثل هذا المقام يريدون به:

(١) اللسان: ٤٤٤١/٦.

ما كان ظاهراً في حكم من الأحكام، وإن كان اللفظ محتملاً في غيره، ولذلك لم يشترطوا أن لا يحتمل إلا معنى واحداً؛ لأن هذا مما يندر وجوده.

قال في المحصول: «ونعني بالنص ما تكون دلالته على العلية ظاهرة، سواء كانت قاطعة أو محتملة»[1].

وللعلماء في تقسيم النص وبيان أنواعه، مذاهب:

فالحنفية وبعض المالكية وبعض الشافعية ذهبوا إلى أنه ينقسم إلى قسمين: صريح، وإيماء، ثم قسموا الصريح إلى مراتب، ولم يجعلوا الإيماء مسلكاً مستقلاً، بل جعلوه مندرجاً معه.

أما معظم الشافعية، فقد قسموا النص إلى قسمين: صريح، وظاهر، وعنوا بالصريح: ما يكون قاطعاً في تأثيره، أما الظاهر فإنه ما يحتمله ويحتمل غيره، أما الإيماء فقد جعلوه مسلكاً مستقلاً.

ونحن نرى أن ما ذهب إليه الشافعية أولى بالاعتداد به، فإن جعل الإيماء واحداً من أقسام النص فيه ابتعاد عن مفهوم النصية، التي نحن بصدد بحثها باعتبارها مسلكاً من مسالك العلّة، وربما يعترض على هذا: بأن القسم الثاني من أقسام النص، وهو ما لم يكن صريحاً، وأطلقنا عليه الظاهر، فيه نفس الإشكال الذي ذكرتموه من البعد عن النصية في التعليل.

أقول: هناك فرق بين أن يكون اللفظ قد وضع للتعليل أصلاً ولغيره بالاحتمال، وبين ما لم يوضع له أصلاً، بل تفهم العلية منه بطريق الالتزام وهذا هو شأن العلّة الثابتة بالإيماء والتنبيه من النص، ولذا فإن جعله مسلكاً مستقلاً أولى من جعله تابعاً للنص.

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٩٣، الحدود للباجي: ٤٢ ـ ٤٣، العدة: ١/ ١٣٧ ـ ١٣٨، قانون الفكر الإسلامي: ١٥٥، وانظر: الإحكام للآمدي: ٣/ ٢٣٣ ـ ٢٣٥.

المطلب الأول
فـــي
النص الصريح في العلية

قال الآمدي في تعريفه: «ما صرح فيه يكون الوصف علّة أو سبباً للحكم الفلاني، وذلك كما لو قال: العلّة كذا، والسبب كذا»[1].

وقد زاد عليه غيره: لموجب كذا، أو لأجل كذا، أو لمؤثر كذا[2]، ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿من أَجلِ ذلكَ كَتبنا على بني إسرائِيل﴾[3].

وبقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحي من أجل الدافة»[4].

وبقوله: «إنما جُعل الاستئذان من أَجل البصر»[5].

ومن الصريح التعليل بكي واذن من حروف التعليل، ويمثل له بقوله تعالى: ﴿كَي لا يكونَ دُولة بين الأغنياءِ منكم﴾[6]. وبقوله تعالى: ﴿إذاً لأذقناكَ ضِعفَ الحياةِ وضِعفَ المَمات﴾[7].

إلا أنهم اعتبروا التعليل بهما أقل مرتبة مما سبق ذكره من الألفاظ القاطعة بالتعليل.

---

(١) الإحكام للآمدي: ٢٣٣/٣.
(٢) المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٩٣، نهاية الوصول: ١٦٥/٢.
(٣) من الآية: ٣٢ من سورة المائدة.
(٤) سبق تخريجه. ص ١٠٠.
(٥) سبق تخريجه. ص ١٠٠.
(٦) سورة الحشر، الآية: ٧.
(٧) من الآية: ٧٥ من سورة الإسراء.

ومن هنا وجدنا أمام الحرمين عد التعليل بإذاً من الظاهر لا من الصريح[1].

وبهذا يتبين أن أي صيغة موضوعة للتعليل، ولا تحتمل غيره تعد من قبيل النص الصريح القاطع فيه، ما لم يقم الدليل على أن المتكلم بها لم يقصد التعليل، فحينئذ يكون استعمالها في غيره، استعمالاً مجازياً، كما لو قلنا: لشخص لم فعلت كذا؟ فأجاب لأني أردت أن أفعل، فإن قرينة الحال هنا تنبىء إلى أنه لم يقصد التعليل، وقد استعمل اللفظ في غير محله مجازاً[1].

وتجدر الإشارة إلى أن الحنفية وابن الحاجب من الشافعية ذهبوا إلى أن هذا القسم أقوى مراتب الصريح، ودونه في الرتبة ما سنذكره في القسم الثاني من التقسيم الآتي[3].

وقد قسم الزركشي النص الصريح إلى أقسام: وبتقسيمه إشارة إلى مراتب النص الصريح، يدل على ذلك تصريحه في أول التقسيم أنه أعلى الأقسام مرتبة مما يدل على أن ما بعده أدنى رتبة منه، وهكذا إلى آخر الأقسام.

أحدها[4]: التصريح بلفظ الحكمة، كقوله تعالى ﴿حِكْمَةٌ بالِغَةٌ﴾[5] قال: «وهذا أهمله الأصوليون وهو أعلاها رتبة».

وتمثيل الزركشي بالآية إن كان يعني به أن هذا اللفظ من ألفاظ الصريح

---

(١) انظر: جمع الجوامع بشرح العبادي: ٤/٧٦ ــ ٧٧، المستصفى: ٢/٧٤، شفاء الغليل: ٢٤، الإسنوي والبدخشي: ٣/٣٩ ــ ٤١، البرهان: ٢/٨٠٦ ــ ٨٠٧، العضد: ٢/٢٣٤، تيسير التحرير: ٤/٣٩، مفتاح الوصول: ١٧٧، نشر البنود: ٢/١٥٥، روضة الناظر: ١٥٥، المختصر ١٤٥، المعتمد: ٧٧٥ و١٠٣٣.

(٢) المستصفى: ٢/٧٤ ــ ٧٥.

(٣) انظر: تيسير التحرير: ٤/٣٩، إزميري: ٢/٣١٤، فواتح الرحموت: ٢/٢٩٥، العضد: ٢/٢٣٤.

(٤) انظر الأقسام في: البحر المحيط: ٣/٢١٩ ــ ٢٢٠.

(٥) من الآية: ٥ من سورة القمر.

القاطع إذا ورد في مقام التعليل لحكم من الأحكام فهذا لا مانع منه، أما عن وروده في هذه الآية فليس للتعليل، لأن الكلام فيها بعيد عنه، بدليل السياق فالآيات التي سبقت الآية ذكرت حال المعاندين المنكرين للقيامة وبينت بعض أوصافهم، ثم بينت عاقبة كذبهم وعنادهم، وان ذلك حكمة ما بعدها حكمة، فليس فيها من تعليل الأحكام شيئاً[1].

ثانيها: العلّة كذا، أو السبب كذا، وقد اعتبرهما بعض علماء المالكية أقوى أنواع الصريح[2].

ثالثها: من أجل أو لأجل، قال في البحر: «وهو دون ما قبله، وقد فرق ابن السمعاني بينه وبين سابقه بأن لفظ العلّة تعلم به العلّة من غير واسطة، أما قولنا: «لأجل كذا» فإنه يفيد معرفتها بواسطة معرفة العلّة ما لأجلها الحكم»[3]. وعده بعضهم بالمرتبة الثانية من الصريح[4].

رابعها: كي: وقد مثلنا لها.

خامسها: إذن: وقد مثلنا لها أيضاً.

سادسها: ذكر المفعول له: كقوله تعالى: ﴿ونزّلنا عليكَ الكتابَ تبياناً لكلّ شيءٍ وهُدى ورحمةً وبشرىٰ للمسلمين﴾[5].

وتجدر الملاحظة ان في بعض ما ذكر من أمثلة نظر، إذا ما لاحظنا تعليل الأحكام، فإنها في الواقع لم تذكر لحكم من الأحكام، وهذا لا يمنع من أن تكون الصيغة تعليلاً صريحاً بصرف النظر عن كونه ورد لحكم من الأحكام أو لأمر آخر غيره.

---

(١) انظر: تعليل الأحكام: ١٥٨، وتفسير الآية: أبو السعود: ١٦٨/٨، البحر المحيط: لأبـي حيان: ١٧٤/٨، الكشاف: ٣٦/٤.

(٢) نشر البنود: ١٥٥/٢.

(٣) البحر المحيط: ٢١٩/٣.

(٤) نشر البنود: ١٥٥/٢.

(٥) من الآية: ٨٩ من سورة النحل.

المطلب الثاني
فـــي
النص الظاهر في العلية

وقد سبقت الإشارة إلى أنه يراد به: ما يحتمل التعليل وغيره، وإنما يتحقق إذا كان التعليل بالألفاظ المستعملة في التعليل وفي غيره، ومن تلك الألفاظ:

أولاً: «**اللام**»: وهي عند النحويين على ثلاثة أقسام:
غير عاملة، وعاملة للجزم، وعاملة للجر.

أما غير العاملة: فقد ذكروا لها سبعة معان، الابتداء، والزائدة، والجواب، والداخلة على أداة الشرط للإيذان بأن الجواب بعدها مبني على قسم قبلها وتسمى الموطئة، ولام أل، واللاحقة للأسماء، ولام التعجب غير الجارة، فلا شيء من أقسام اللام غير العاملة قد استعمل للتعليل لا بالوضع ولا عن طريق المجاز[1].

وأما اللام العاملة للجزم:

فهي اللام الموضوعة للطلب، سواء كان أمراً أو دعاء أو التماساً، فإذا استعملت في ذلك فلا تكون للتعليل بحال من الأحوال، وهناك بعض الأمثلة وردت فيها اللام محتملة التعليل والطلب، كاللام في قوله تعالى: ﴿لِيكفرُوا بما آتيناهُم ولِيتَمتَّعوا﴾[2] فإن اللامين هنا يحتملان التعليل، وعندئذ يكون الفعل المضارع بعدهما منصوباً، ويحتملان التهديد، فيكون ما بعدهما مجزوماً[3].

وأما اللام العاملة للجر:

---

(١) انظر: مغني اللبيب: لابن هشام: ٢٠٧/١ و٢٢٨ ـ ٢٣٦، الجنى الداني للمرادي: ٩٥ ـ ٩٧.
(٢) من الآية: ٦٦ ـ العنكبوت.
(٣) المصدر أعلاه: ٢٢٣/١.

فقد ذكروا لها معان عديدة ربما وصلت إلى إثنين وعشرين معنى، ومن بين تلك المعاني: التعليل.

ويمثل لها من كلام العرب بقول الشاعر:

ويوم عقرت للعذارى مطيتي فيا عجباً من رحلها المتحمل[1]

وأمثلة لام التعليل في القرآن الكريم أكثر من أن تحصى:

فمنها ما كان داخلاً على اسم: كقوله تعالى: ﴿لإيلاف قُريشٍ﴾[2].

ومنها ما يكون داخلاً على حرف: كقوله تعالى ﴿وإذْ أَخذَ اللهُ ميثاقَ النبيينَ لَمَا آتيتُكم مِنْ كِتابٍ وَحِكمةٍ﴾[3] في قراءة من قرأ بكسر اللام، فيكون المعنى: لأجل إيتائي إياكم بعض الكتاب والحكمة، ثم لمجيىء محمد صلى الله عليه وسلم... الخ، فاللام هنا داخلة على ما المصدرية وهي حرف[4].

ومنها ما يكون داخلاً على الفعل المضارع: كقوله تعالى ﴿وأنزلنا إليكَ الذكر لِتبينَ للناسِ ما نُزِّل إليهم﴾[5] وقد انتصب الفعل المضارع بعدها بأن مضمرة فيها أو بعدها على خلاف في ذلك[6].

وقد وردت اللام في بعض الأمثلة محتملة للتعليل وغيره، مما سبب ذلك الاحتمال اختلافاً بين العلماء في تفسيرها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وقالَ الذينَ

---

(١) البيت لامرىء القيس من معلقته، انظره في شرح القصائد السبع: لابن الأنباري: ٣٣، وشرح القصائد العشر للتبريزي: ٣٥.

(٢) آية (١) من سورة قريش.

(٣) من الآية: ٨١ من سورة آل عمران.

(٤) انظر في تفسيرها البحر المحيط: ٥٠٨/٢ ـ ٥٠٩، أبو السعود: ٥٣/٢.

(٥) من الآية: ٤٤ من سورة النحل.

(٦) انظر في جميع ذلك: مغني اللبيب: ٢٠٨/١ ـ ٢١٠، الجنى الداني: ١٠٥، شرح التصريح على التوضيح ـ للأزهري: ١١/٢، نهاية الوصول: ١٦٥/٢ ـ ١٦٦، نشر البنود: ١٥٦/٢.

كَفروا للذين آمَنُوا لو كان خيراً ما سبَقونا إليهِ﴾[1]. فابن الحاجب يرى أنها موافقة لـ «عن»، وابن مالك وغيره يرون أن هذه اللام للتعليل، وغيرهم يرى أنها لام التبليغ، وقد التفت عن الخطاب إلى الغيبة، وهكذا أوَّلُوا كل لام دخلت على غير المقول له[2].

ومن المعاني التي اختلف فيها النحويون: أن تكون للصيرورة، وسماها بعضهم «لام العاقبة» ومثلوا له بقول الشاعر:

لِدُو لِلموت وابنُـوا للخَراب　　　فكلُّكُم يصيرُ إلى الترابِ[3]

وبقوله تعالى: ﴿فالتَقطَهُ آلُ فرعونَ لِيكونَ لهُم عدواً وحَزناً﴾[4].

لكن البصريين ومن تابعهم أنكروا هذا المعنى، وعدوا اللام في الآية: لام كي التي معناها التعليل، ولكن التعليل هنا وارد عن طريق المجاز دون الحقيقة، لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدواً وحزناً، ولكن الداعي المحبة والتبني، غير أن العداوة والحزن لما كانا نتيجة التقاطهم له وثمرته شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله، كما هو الشأن في قولك: «جئت لتكرمني» فإن الإكرام نتيجة المجيء، وكما في قولنا: ضربته ليتأدب، فالتأدب ثمرة الضرب، فاللام هنا مستعارة لما يشبه التعليل كما استعير الأسد لما يشبهه[5].

---

(١) من الآية: ١١ من سورة الأحقاف.

(٢) مغني اللبيب: ٢١٣/١، وانظر: البحر المحيط: لأبي حيان: ٥٨/٨ ـ ٥٩، أبو السعود: ٨١/٨، الكشاف: ٥١٩/٣.

(٣) البيت منسوب لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب: انظر التصريح على التوضيح: ١٢/٢، الدر اللوامع: للشنقيطي: ٣١/٢.

(٤) من الآية: ٨ من سورة القصص.

(٥) انظر: مغني اللبيب: ٢١٤/١، شرح التصريح على التوضيح: ١١/٢ ـ ١٢، وانظر: الكشاف: ١٦٦/٣، الجنى الداني: ١٢١.

ومن اللام التي وقع الخلاف فيها بين الأصوليين ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَقم الصلاةَ لِدلوكِ الشَمسِ إلى غَسق الليلِ﴾[1].

فبعضهم ذهب إلى أن اللام هنا لا تصلح للتعليل، لأن الدلوك لا يصلح أن يكون علة للصلاة وعلى هذا فالمرجح عندهم أن اللام هنا بمعنى «عند» أي: صلِّ عند دلوك الشمس.

والآخرون ــ ومنهم الإمام الغزالي ــ لم يروا بأساً في أن تكون اللام هنا للتعليل، باعتبار أن الزوال والغروب لا يبعد أن ينصبهما الشارع علامة للوجوب، ولا معنى للعلّة الشرعية إلا هذا، ومن هنا جاء قول الفقهاء: الأوقات أسباب، ولذلك يتكرر وجوبها بتكرر أسبابها[2].

وقد استعملت اللام فيما قد يتوهم أنه «تعليل» والصحيح أنه ليس كذلك، ويمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿ولقد ذَرأنا لِجهنَّم كثيراً من الجِنّ والإِنْسِ﴾[3].

فقد اتفقوا على أن جهنم ليست علّة في الخلق.

ومثل له بعضهم: بقول المصلي: «أصلي لله تعالى» فإن ذات الله لا تصلح أن تكون غرضاً للصلاة، وبقولهم: «ثبت هذا الحكم لعلّة كذا» فإن اللام لو كانت للعلية للزم التكرار.

وبعد: فإنه للاحتمالات التي ذكرناها وورود اللام لمعان عديدة محتملة، كانت ظاهرة في التعليل وليست قاطعة فيه، وبهذا يرد على من ذهب إلى أن اللام من قسم الصريح في التعليل وليس من الظاهر فيه، لأنه إن عني بالصريح

---

(١) من الآية: ٧٨ من سورة الإسراء.

(٢) انظر: مغني اللبيب: ٢١٣/١، شرح التصريح: ١٢/٢، المستصفى: ٧٥/٢، الإحكام للآمدي: ٢٣٤/٣، الإسنوي على المنهاج: ٤١/٣، وانظر: تفسير أبي السعود: ١٨٩/٥، الكشاف: ٤٦٢/٢.

(٣) من الآية: ١٧٩ من سورة الأعراف.

ما لا يستعمل إلا في التعليل فإن اللام على هذا ليست صريحة فيه، لأنها ــ كما رأينا ــ تستعمل فيه وفي غيره.

وإن كان المراد بالصريح ما يكون استعماله في التعليل أظهر، فإن هذا غلط، لأنه لا يبقى على هذا فرق بين الصريح والإيماء باعتبار أن الإيماء لا يصح التمسك به إلا إذا كانت دلالته على العلية راجحة على دلالته على غير العلية، ومن هنا جاء التمييز بين الصريح وغيره[1].

هذا وتجدر الإشارة إلى أن لام التعليل قد تكون ظاهرة كما مثلنا. وقد تكون مضمرة مقدرة: كما في قوله تعالى: ﴿أَنْ كَانَ ذا مال وبَنِينَ﴾[2] والتقدير لأن كان[3].

ثانياً: «أن»، بفتح الهمزة وتخفيف النون:

وهي عند النحويين نوعان: اسم وحرف.

فالاسم: يمثل لها بقول القائل: «أَنْ فعلت» أي: أنا فعلت: ومنها أنت ضمير الخطاب.

والحرف: تأتي لأربعة معان: فتأتي حرفاً مصدرياً ناصباً للفعل المضارع، ومخففة من الثقيلة، ومفسرة، وزائدة.

وذهب بعضهم إلى أنها تأتي للتعليل والسبب، ومثلوا له بقوله: «جئت أن أعطي» أي: للإعطاء، ومن هنا قال بعضهم في قوله تعالى: ﴿ولما أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنا لُوطاً سِيءَ بِهِم﴾[4]. إن الإساءة كانت لأجل المجيء وما تعقبه، إلا أن ابن هشام، اعترض على ذلك: بأن المفيد للتعليل في الآية ليس «أن» إنما

---

(١) البحر المحيط: ٢٢١/٣، العضد: ٢٣٤/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٩٣ ــ ١٩٥.
(٢) الآية: ١٤ من سورة القلم.
(٣) شرح المحلي على جمع الجوامع: ٧٨/٤.
(٤) من الآية: ٣٣ من سورة العنكبوت، وانظر: الكشاف: ٢٠٥/٣، البحر المحيط: ١٥٠/٧، الأزهية للهروي: ٧٠، الجنى الداني: ٢٢٥.

هو اللام المقدرة، وبمثل هذا يـؤول كثيراً مما ظاهره التعليل بها من مثل قوله تعالى: ﴿يخرِجُونَ الرسولَ وإياكُم أَنْ تُـؤمنوا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِل إحداهُما﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ولا يَجرِمَنَّكُم شَنآن قَومٍ أَنْ صَدُّوكُم﴾[3]. فهو يرى أنها في جميع ذلك مصدرية، وقبلها لام العلّة مقدرة، ولذلك فإنه يرى انها في قوله تعالى: ﴿يبيِّن اللهُ لكم أَنْ تَضِلوا﴾[4]، مصدرية، والتقدير كراهية أن تضلوا، وليست بمعنى «لئلا» كما ذهب إليه الكوفيون[5].

ثالثاً: (إِنْ)، بكسر الهمزة والتخفيف:

والمراد بها إن الشرطية، ومعلوم أنها تجزم فعلين الأول فعل الشرط والثاني جواب الشرط، والتعليل في «إن» آت من القول بأن الشروط اللغوية أسباب، ومن هنا جاء قول النحاة: إن كل جواب يصح جعله شرطاً، بأن كان ماضي اللفظ دون المعنى مجرداً من قد وغيرهـا، أو مضارعاً مجرداً أو منفياً بلم، أو لا، فالأكثر خلوه من الفاء كما في قولنا: «إن يقم أقم معه»، وإن كل جواب يمتنع جعله شـرطاً، فإنه يشترط فيه اقترانه بالفاء وجوباً، لتربطه بشرطه، وإنما خصصت الفاء دون غيرها بذلك لما فيها من معنى السببية، ولمناسبتها للجزاء معنى، لأن معناها التعقيب، شـأنها في ذلك شـأن الجزاء يتعقب الشـرط كذلك[6].

رابعاً: «إنّ»، بكسر الهمزة والتشديد:

وتأتي حرف توكيد تنصب الاسم وترفع الخبر، وحرف جواب بمعنى

---

(١) من الآية: ١ من سورة الممتحنة.

(٢) من الآية: ٢٨٢ من سورة البقرة.

(٣) من الآية: ٢ من سورة المائدة.

(٤) من الآية: ١٧٦ من سورة النساء.

(٥) مغني اللبيب: ٣٤/١ ــ ٣٦، وانظر: البحر المحيط: للزركشي: ٢٢١/٣.

(٦) شرح التصريح: ٢٤٩/٢ ــ ٢٥٠، مغني اللبيب: ٣٨/١ و١٦٣ ــ ١٦٤، البحر المحيط: ٢٢٢/٣، الجنى الداني: ٢٠٧ ــ ٢٠٨، الأزهية للهروي: ٤٥.

«نعم»، وتقع موقع التعليل ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَليهم إنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُم﴾[1]، وبقوله تعالى: ﴿إنا كنّا مِنْ قَبلُ نَدعُوه إنَّه هُو البَرُّ الرَحيم﴾[2] حيث إن القراءة المشهورة فيها بالكسر، بناء على أنه تعليل مستأنف بياني وقع موقع جواب السؤال المقدر الذي تضمنه ما قبله من السياق، فإنهم حينما قالوا: إنا كنا من قبل ندعوه، كأنّ سائلاً يسألهم: لم هذا الصنيع؟ فأجابوا: إنه هو البر الرحيم، فكان فعلهم ودعاؤهم معلّلاً بكون الله تعالى براً رحيًما يرجى لكل ملمة.

أما على قراءة الفتح: فإن التعليل آت من تقدير اللام، ومثل هذا يقال في قول الملبي: لبيك إن الحمد والنعمة لك، فالفتح على تقدير لام العلّة، والكسر على أنه تعليل مستأنف، وعلى هذا جرى الأصوليون، فقد ذكروا ان «إن» تفيد التعليل، ومثلوا لذلك بأمثلة:

منها: قوله عليه الصلاة والسلام في الهرة «إنّها ليس بنَجس إنما هي مـنَ الطوافِيْنَ عَليكُم أَوْ الطوافاتِ»[3]، فقد علّل طهارة سؤر الهرة بكثرة ترددها على المنازل ومشقة الاحتراز عنها.

ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام في المستحاضة: «إنما ذلك عِرقٌ وليسَ بالحيضةِ»[4].

ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام في المحرم الذي وَقَصَتْ بهِ ناقتُهُ فمات: «آغسلوهُ بماءٍ وسِدْرٍ وكفِّنُوهُ في ثَوبيهِ ولا تُخَمِّروا رَأسَهُ فإنَّ اللّـهَ يبعثُهُ يَومَ القيامةِ ملبياً»[5].

---

(١) من الآية: ١٠٣ من سورة التوبة.
(٢) الآية: ٢٨ من سورة الطور.
(٣) سبق تخريجه. ص ٢٠٤.
(٤) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٧/٤. وانظر: ص ٢٧٦ و ٣٢١ من هذه الرسالة.
(٥) صحيح مسلم بشرح النووي: ١٢٦/٨.

على أن غير واحد من الأصوليين لم يعد هذا من باب التعليل الصريح بل جعله إيماء بالعلّة.

أقول: إن الأمثلة التي جمعت في صياغتها بين الفاء وإنَّ، يمكن أن يقال فيها أمران: التنصيص على العلّة، إذا ما لوحظت إن المكسورة، جرياً مع ما ذهب إليه جمهور الأصوليين، والإيماء بها: إذا ما لوحظت الفاء، فإن الأكثرين منهم يرى أن التعليل بالفاء إنما هو من باب الإيماء، وسيأتي الكلام عنه قريباً[1].

خامساً: «أنَّ»، بفتح الهمزة والتشديد:

ويمثل لها بقوله تعالى: ﴿وحَرامٌ على قريةٍ أَهلكناها أَنهم لا يَرجعون﴾[2].

لكن التعليل فيها لم يكن لمعنى فيها إنما هو لتقدير لام العلّة، وعلى هذا فإن جعلها من حروف التعليل الصريحة فيه نظر[3].

سادساً: «الباء» الموحدة:

ذكر النحويون للباء أربعة وعشرين معنى، ومن بين تلك المعاني السببية، ومثلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿إنكم ظَلمتُم أنفُسَكم باتخاذِكم العِجل﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿فكُلًّا أَخذنا بذنبِه﴾[5].

والأصوليون على هذا المنوال ساروا فقد ذكروا أن الباء تأتي للسببية

---

(١) شرح التصريح: ٢١٨/١، نهاية الوصول: ١٦٦/٢، البحر المحيط: ٢٢٢/٣، الإحكام للآمدي: ٢٣٤/٣، المنهاج والإسنوي والبدخشي: ٤٠/٣ ـ ٤٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٩٥.

(٢) الآية ٩٥ من سورة الأنبياء، وانظر في تفسيرها: البحر المحيط: ٣٣٨/٦ وما بعدها أبو السعود: ٨٤/٦ ـ ٨٥.

(٣) مغني اللبيب: ٢٥٢/١.

(٤) من الآية: ٥٤ من سورة البقرة.

(٥) من الآية: ٤٠ من سورة العنكبوت.

والتعليل، ومثلوا له بما ذكرنا وبقوله تعالى: ﴿فبِظُلم مِنَ الذين هادُوا حَرَّمنا عليهِم﴾[1] وغير ذلك مما ورد في الكتاب والسنة في كثير من الأحكام. والضابط لكون الباء سببية: أن يصلح في الغالب أن تحل اللام محلها، حتى أن بعضهم ذكر أنها تلي اللام في درجة التعليل بها[2].

والإمام الرازي يرى أن دلالة «الباء» على التعليل عن طريق المجاز لا الحقيقة، جاء في المحصول: «إن أصل الباء للإلصاق، وذات العلّة لما اقتضت وجود المعلول، حصل معنى الإلصاق هنا فحسن استعمال الباء فيه مجازاً»[3].

لكن الصفي الهندي رد على هذا بأمرين:

أحدهما: إنه مخالف لرأي الجمهور الذين ذهبوا إلى أنها تكون للتعليل حقيقة.

ثانيهما: إن كلامه في غير هذا الموضع مشعر بخلاف ما قال هنا، فقد صرح بأن اللام وإن والباء من الألفاظ الظاهرة في التعليل، من غير أن يفرق بين حرف من هذه الحروف، ثم صرح بعد ذلك، أن دلالة اللام على العلية بطريق الحقيقة، حيث رد على من ذهب إلى خلاف ذلك بقوله: «قلت: أهل اللغة صرحوا بأن اللام للتعليل وقولهم حجة، وإذا ثبت ذلك وجب القول بأنها مجاز في هذه الصور» ويعني الصور التي ذكرها المخالف، وهذا يشعر بالتسوية بين اللام والباء في الدلالة[4].

---

(١) من الآية: ١٦٠ من سورة النساء.

(٢) انظر: مغني اللبيب: ١/١٠١ ـ ١٠٣، التصريح: ٢/١٢ ـ ١٣، الإسنوي: ٣/٤١ ـ ٤٢، نهاية الوصول: ٢/١٦٦، الإحكام للآمدي: ٣/٢٣٤، جمع الجوامع بشرح المحلي والآيات البينات: ٤/٧٨، تعليل الأحكام: ١٥٩، الجنى الداني: ٣٩، حروف المعاني للزجاجي: ٨٧.

(٣) المحصول: ج ٢ ق ٢: ١٩٥ ـ ١٩٦، وانظر البحر المحيط: ٣/٢٢٣.

(٤) نهاية الوصول: ٢/١٦٦.

سابعاً: «الفاء»:

ذكر النحويون للفاء أوجهاً ثلاثة، أحدها: أن تكون عاطفة، ثانيها: أن تكون رابطة للجواب، ثالثها: أن تكون زائدة.

والفاء العاطفة تفيد الترتيب، والتعقيب منفردين أو معاً وتفيد السببية، ويكثر ورودها للسببية في العاطفة لجملة أو صفة.

مثال العاطفة للجملة: قوله تعالى: ﴿فوكزَه موسى فقَضَى عليهِ﴾[1].

ومثال العاطفة للصفة: قوله تعالى: ﴿لآكِلونَ مِنْ شَجَر مِنْ زَقُّوم فمالِئُونَ مِنْها البُطونَ فشارِبونَ عليهِ مِنَ الحَمِيمِ﴾[2].

وتأتي فاء السببية بعد نفي أو طلب محضين، فينصب الفعل المضارع بأن مضمرة بعدهما عند البصريين، وبها عند الكوفيين[3].

مثالها في النفي المحض: قوله تعالى: ﴿لا يُقضى عَلَيهم فَيموتوا﴾[4].

ومثالها في الطلب المحض: قوله تعالى: ﴿يا ليتَني كُنتُ معَهم فأَفوزَ فَوزاً عظيماً﴾[5].

والأصوليون منقسمون في هذا إلى فريقين:

فمنهم من عد التعليل بالفاء من باب الإيماء بالعلّة، لا من باب التنصيص عليه وهو رأي الأكثرين منهم. وسيأتي ذلك في الإيماء.

---

(١) من الآية: ١٥ من سورة القصص.

(٢) الآية: ٥٢ وما بعدها من سورة الواقعة.

(٣) مغني اللبيب: ١/١٦١ ـ ١٦٣، شرح التصريح وحاشية الشيخ ياسين عليه: ٢/٢٣٨، الجنى الداني: ٦٤.

(٤) من الآية: ٣٦ من سورة فاطر.

(٥) من الآية: ٧٣ من سورة النساء.

ومنهم من عده تنصيصاً على العلّة، لكنه لم يعتبره من الصريح فيها بل هي ظاهرة في التعليـل؛ لأنها تحتمله وغيره، ومن هؤلاء الإمـام السبكي والزركشي وغيرهما[1].

والذاهبون إلى هذا يرون أن درجة التعليل بالفاء أقل من درجة التعليل بالباء، أما الفاء نفسها فإن التعليل بها ينقسم عندهم على مرتبتين:

الأولى: وهي الأقوى: أن تأتي الفاء في كلام الشارع، وهي إما أن تكون في الحكم، ويمثل لها بقوله تعالى: ﴿والسارِقُ والسارقَةُ فاقطَعُوا أيديَهما﴾، وإما أن تكون في الوصف: كما في حديث المحرم الذي وقصت به ناقته، وقد تقدم. ونشير هنا إلى أنه سبق القول بأن بعضهم عد التعليل هنا بـ «إن» لا بالفاء وبعضهم عده من باب الإيماء لا النص على العلّة.

الثانية: وهي الأقل من سابقتها في القوة: أن تكون الفاء فيه من كلام الراوي ولا تكون إلا في الحكم كأن يقول الراوي: «سَها رسول الله فَسجد».

ويرى بعض الأصوليين: أن الفاء متى ما امتنع أن تكون عاطفة فإنها تتعين للسببية، ومثلوا لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ أَحيا أرضاً ميتةً فهي لَه»[2]، فإن الفاء هنا ليس للعطف قطعاً، لأن بالقول بذلك يعد الكلام ناقصاً، فالشرط لا بد له من جواب، فلا بد إذاً من القول بأنها سببية.

لكن هذا مردود بأن مبنى هذا الكلام على حصر الفاء بالتعليل والعطف، والواقع أنها ليست كذلك بل إنها استعملت في غير هذين المعنيين، فقـد استعملت رابطة للجواب كما هو الشأن في الحديث، واستعملت زائدة أيضاً كما لو قلنا: «زيد فلا تضربه»، على ما ذهب إليه بعضهم[3].

---

(١) الآيات البينات: ٧٨/٤، البحر المحيط: ٢٢٣/٣، نشر البنود: ١٥٦/٢.
(٢) أخرجه الإمام مالك في الموطأ: ٧٤٣/٢.
(٣) انظر البحر المحيط: ٢٢٣/٣ ــ ٢٢٤.

ثامناً: «لعل»:

وفيها عشر لغات مشهورة منها «عل» بلام مشددة مفتوحة أومكسورة وتستعمل عند النحويين لمعان: للتوقع، وللاستفهام، وللتعليل.

والتعليل في «لعل» ذهب إليه غير واحد من النحاة، ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿فَقُولا لَهُ قَولاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّر أَوْ يَخشى﴾[1]، ومن لم يثبت التعليل حمل «لعل» في الآية على الرجاء صارفاً له إلى المخاطبين، والتقدير: إذهبا على رجائكما، وهو الراجح في مثل هذا المقام[2].

أما الأصوليون فقد ذكر البعض منهم «لعل» في حروف التعليل تبعاً للكوفيين، وقد مثلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿اعبدُوا رَبَّكم الذي خَلَقَكُم والذينَ مِنْ قَبلِكُم لعلَّكم تَتَّقُون﴾[3] فقد استبعدوا أن تكون هنا للترجي، لاستحالته على الله تعالى، لأنه إنما يكون فيما تجهل عاقبته، والتعليل في الآية إما لقوله: «اعبدوا» أو لقوله: «خلقكم»[4].

تاسعاً: «إِذْ»، بكسر الهمزة وسكون الذال المعجمة:

وقد ذكر النحويون لها وجوهاً أربعة: فتأتي اسمًا للزمن الماضي، واسمًا للزمن المستقبل، وللمفاجأة، وللتعليل.

وإذا تحدثنا عن الوجه الرابع وهو التعليل، فإنا نجد النحويين في ذلك على فريقين:

الفريق الأول: يرى أنها قد تأتي للتعليل، ومثلوا لذلك بقوله تعالى:

---

(١) الآية: ٤٤ من سورة طه.

(٢) انظر: البحر المحيط: لابن حيان: ٢٤٥/٦ ــ ٢٤٦، وانظر مغني اللبيب: ١٥٥/١ و٢٨٧ ــ ٢٨٨، التوضيح وشرح التصريح والحاشية: ٢١٣/١، تعليل الأحكام: ١٦٠، الجنى الداني: ٥٨٠، الأزهية: ٢١٨.

(٣) من الآية: ٢١ من سورة البقرة.

(٤) البحر المحيط للزركشي: ٢٢٥/٣.

﴿ولَنْ ينفَعكم اليومَ إذْ ظَلمتُم أَنَّكم في العذابِ مُشتركُون﴾[1]. والمعنى: لن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب لأجل ظلمكم في الدنيا.

وللقائلين بجواز أن تكون «إذ» للتعليل رأيان: فمنهم من يقول: إنها بمنزلة لام العلّة، وهو ما رجحه ابن هشام قال: «فإنه لو قيل: لن ينفعكم اليوم وقت ظلمكم الاشتراك في العذاب، لم يكن التعليل مستفاداً لاختلاف زمني الفعلين»[2].

ومنهم: من يرى أنها ظرف والتعليل مستفاد من قوة الكلام، لا من لفظها، وذلك على حد قولنا: «ضربته إذ أساء»، فإذا أريد بإذ الوقت فإن ظاهر الحال يقتضي أن الإساءة سبب للضرب.

أما الفريق الثاني: وهم جمهور النحويين: فإنهم لا يرون أنها للتعليل بحال، وقد ذهبوا في تقدير الآية إلى مذاهب شتى، فمنهم من قال: المعنى: إذ ثبت ظلمكم، ومنهم من يرى التقدير بعد إذ ظلمتم[3].

أما الأصوليون: فقد نقل الإمام الزركشي عن الإمام مالك أنه يرى أنها تأتي للتعليل ومثل لذلك بقوله تعالى: ﴿وإذْ اعتَـزلتُموهُم ومـا يَعبدون إلاَّ الله﴾[4]، وبقوله تعالى: ﴿وإذْ لم يهتَدوا بهِ فسَيقولون هذا إِفكٌ قديم﴾[5] [6].

وبناء على هذه الخلافات فإن التعليل بها من باب التعليل بالظاهر وليس بالنص المقطوع به.

---

(١) من الآية: ٣٩ من سورة الزخرف.
(٢) مغني اللبيب: ٨٢/١، الجنى الداني: ١٨٨.
(٣) مغني اللبيب: ١/ ٨٠ ـ ٨٣.
(٤) من الآية: ١٦ من سورة الكهف.
(٥) من الآية: ١١ من سورة الأحقاف.
(٦) انظر: البحر المحيط: ٢٢٥/٣، تعليل الأحكام: ١٦٠.

عاشراً: «حتى»:

وقد ذكر النحويون لها معاني: منها أن تكون عاطفة، وحرف ابتداء وللانتهاء بمعنى إلى، ومما استعملت فيه «حتى» دخولها على الفعل المضارع المنصوب بأن مضمرة بعدها، وهي حينئذ تأتي مرادفة لـ «إلى»، ولـ «إلا»، وحرف تعليل مرادفة لـ «كي» التعليلية، ويمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿ولا يَزالُونَ يقاتلُونَكُم حتَّى يردُّوكم﴾[1].

ويقول القائل: «أسلم حتى تدخل الجنة».

وقد ذكروا أنها تحتمل التعليل والاستثناء في مثل قوله تعالى: ﴿فقاتِلوا التي تَبغي حَتى تَفِيءَ إلى أَمر اللَّـهِ﴾[2].

ويكون المعنى على التعليل: إن سبب قتالهم حملهم على العودة إلى أمر الله وحكمه، وعلى معنى الاستثناء: إن قتالهم واجب إلا في حالة رجوعهم إلى أمر الله، فحينئذ يجب الكف عن قتالهم.

والأصوليون على هذا المنوال ساروا، فقد ذكروا أن «حتى» واحدة من الحروف التعليلية ومثلوا لها بقوله تعالى: ﴿ولَنبلُونَّكم حَتَّى نَعلَم المجاهِدينَ منكم﴾[3] وبقوله تعالى: ﴿وقاتِلوهُم حَتَّى لا تَكونَ فِتنةٌ﴾[4][5].

حادي عشر: «كي»:

وهي عند النحويين على ثلاثة أوجه: إما أن تكون اسمًا مختصراً من «كيف»، أو بمنزلة «أن» المصدرية وتكون تعليلية بمنزلة لام التعليل معنى وعملاً،

---

(١) من الآية: ٢١٧ من سورة البقرة.
(٢) من الآية: ٩ من سورة الحجرات.
(٣) من الآية: ٣١ من سورة محمد.
(٤) من الآية: ٣٩ من سورة الأنفال.
(٥) انظر: مغني اللبيب: ١٢٢/١ ـ ١٢٥، البحر المحيط: ٢٢٦/٣، تعليل الأحكام: ١٦٠، الجنى الداني: ٥٥٤، الأزهية: ٢١٥.

وهي الداخلة على ما الاستفهامية كقولنا: كيمه؟ أي لمه؟ والداخلة على ما المصدرية، كقول الشاعر:

إذا أنت لم تنفع فضر فإنما يرجى الفتى كيما يضر وينفع[1]

أما الأصوليون: فقد ذكر الصفي الهندي: إنها تستعمل للتعليل، ومثل لها بالآية السابقة، وعدها بعض المالكية بالمرتبة الثالثة من الصريح[2].

ويمكن أن يمثل لها أيضاً بقوله تعالى: ﴿كي لا يكون دُولةً بينَ الأغنياءِ منكم﴾ في حالة عدم تقدير اللام قبلها، فإنها تعليلية جارة، ويجب إضمار «أن» بعدها، أما إن قدر اللام قبلها فإنها حينئذ بمنزلة أن المصدرية[3].

ألفاظ ذكر النحويون أنها تفيد التعليل

ذكر النحويون ألفاظاً أخرى تفيد التعليل في بعض معانيها، ولم أطلع على أحد من الأصوليين ذكرها من بين ما يدل على التعليل.

منها: «الكاف الجارة»: على رأي بعض النحويين، ومثلوا لها بقوله تعالى: ﴿كَما أَرسلنا فِيكُم﴾[4] أي لأجل إرسالنا، وجمهور النحويين لم يثبتوا هذا المعنى لها[5].

ومنها: «على»: وتأتي اسمًا إذا دخلت عليها من، وتأتي حرفاً وحينئذ يكون لها تسعة معانٍ من بينها «التعليل» بمنزلة اللام، ويمثل له بقوله تعالى: ﴿ولِتكَبّروا الله عَلى ما هَداكم﴾[6] أي: لهدايته إياكم[7].

---

(١) البيت لقيس بن الخطيم، أو للنابغة، انظر: ديوان قيس: ١٧٠.

(٢) انظر: مغني اللبيب: ١٨٢/١، شرح التصريح: ٣/٢ و١٧ و٢٣٠، الجنى الداني: ٢٦١.

(٣) انظر نهاية الوصول: ١٧٦/٢، نشر البنود: ١٥٥/٢.

(٤) من الآية: ١٥١ من سورة البقرة.

(٥) انظر: مغني اللبيب: ١٧٦/١، التصريح: ٦/٢، الجنى الداني: ٨٤.

(٦) من الآية: ١٨٥ من سورة البقرة.

(٧) المغني: ١٤٢/١ ــ ١٤٥، التصريح: ١٥/٢، الجنى الداني: ٤٧٧.

ومنها: «عن»: وتكون حرفاً مصدرياً عند بني تميم، واسمًا بمعنى جانب، وحرف جر وحينئذ يكون لها عشرة معان من بين تلك المعاني «التعليل» ويمثل لها بقوله تعالى: ﴿وما كانَ استغفارُ إبراهِيم لِأبيهِ إلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إياه﴾[1] وبقوله تعالى: ﴿وما نَحنُ بتاركي آلهتنا عَنْ قولِكَ﴾[2][3].

ومنها: «في»: وقد ذكروا لها عشرة معان من بينها «التعليل»: ومثلوا لها بقوله تعالى: ﴿فَذلِكُنَّ الذي لُمتُنَّنِي فيهِ﴾[4] وبقوله تعالى: ﴿لَمَسَّكُم فيما أفَضْتُم فيه﴾[5][6].

ومنها: «من»: وتأتي على خمسة عشر وجهاً، والتعليل واحد منها: كقوله تعالى: ﴿مِما خطِيئاتِهِم أُغرقوا﴾[7] أي بسبب خطيئاتهم[8].

ومنها: «جلل»: وهي حرف بمعنى «نعم»، وتأتي اسمًا بمعنى «عظيم» أو «يسير» أو بمعنى «أجل»، ومثلوا للأخير بقولهم: «فعلت كذا من جللك» أي: من أجلك، ولكن قد يقال في هذا: إن التعليل آت من «من» وليس من جلل[9].

ومنها: «بيد»: وتأتي بمعنى: غير، وبمعنى من أجل، ومثلوا للأخير بقوله

---

(١) من الآية: ١١٤ من سورة التوبة.
(٢) من الآية: ٥٣ من سورة هود.
(٣) مغني اللبيب: ١٤٧/١ ـ ١٤٩، شرح التصريح: ١٥/٢، الجنى الداني: ٢٤٧.
(٤) من الآية: ٣٢ من سورة يوسف.
(٥) من الآية: ١٤ من سورة النور.
(٦) مغني اللبيب: ١٦٨/١، شرح التصريح: ١٣/٢ ـ ١٤، الجنى الداني: ٢٥٠، وانظر: تعليل الأحكام: ١٦٠.
(٧) من الآية: ٢٥ من سورة نوح.
(٨) مغني اللبيب: ٣١٩/١ ـ ٣٢٠، شرح التصريح: ٧/٢ ـ ١٠، الجنى الداني: ٣١٠، وانظر تعليل الأحكام: ١٦٠.
(٩) مغني اللبيب: ١٢٠/١.

عليه الصلاة والسلام: «أنا أفصَحُ مَنْ نَطَقَ بالضاد بَيْـدَ أَنِّي مِنْ قريشٍ واستُرضِعتُ في بني سَعد بنِ بَكر»[1] على أن بعضهم ذهب إلى أنها هنا بمعنى «غير»، لكن المعنى الأول أقرب للسياق[2].

ومنها: «كَأَنَّ»: وقد ذكروا لها عدة معان من بينها التعليل على ما ذهب إليه الكوفيون وبعض البصريين، وجعلوا منه قول الشاعر:

فأصبح بـطنُ مكة مقشعِـراً ... كأنَّ الأرض ليسَ بها هشام

قالوا: أي: لأن الأرض، إذ لا يكون تشبيهاً، لأنه ليس في الأرض حقيقة[3].

□ □ □

(١) جاء في كشف الخفاء: إن هذا الحديث معناه صحيح، ولكن لا أصل له كما قال ابن كثير وغيره من الحفاظ، وأورده أصحاب الغريب، ولا يعرف له إسناد. انظر: كشف الخفاء للعجلوني: ١/٢٣٢.

(٢) مغني اللبيب: ١/١١٤.

(٣) مغني اللبيب: ١/١٩٢.

المبحث الثالث
في
المسلك الثالث

وهو: فعل النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ.

وقد ذكر هذا المسلك الإمام الزركشي قائلاً: «وهذا مما أهمله أكثر الأصوليين، وقد ذكره القاضي في التقريب»[1].

ومثل لذلك: بما روي أن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ «سها في الصلاة فسجد» فإن فعل النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأمر ما بعد وقوع شيء يدل على أن ذلك الفعل إنما حصل منه لأجل ذلك الشيء الذي وقع، فسجوده ـ صلى الله عليه وسلم ـ بعد أن سها في الصلاة يدل على أن ذلك السجود كان من أجل السهو الذي حصل، ونظيره ما إذا كان الفعل من غيره في زمنه: كما لو قيل: «إنّ ماعزاً زَنا فرجم».

أقـــول:

قد سبق لنا القول إن مثل هذا مما اختلف فيه الأصوليون في كونه تعليلاً صريحاً أو إيماء بالعلّة، وذلك عند الكلام عن الفاء الذي ذكرناه في مبحث الصريح.

□ □ □

---

(١) انظر: البحر المحيط: للزركشي: ٢٣٢/٣.

الفصل الثاني
في
مسالك العلّة العقلية
(الاجتهادية)

ويشتمل على:

المبحث الأول: في المسلك الأول: الإيماء والتنبيه.

المبحث الثاني: في المسلك الثاني: المناسبة والإخالة.

المبحث الثالث: في المسلك الثالث: السبر والتقسيم.

المبحث الرابع: في المسلك الرابع: الشبه.

المبحث الخامس: في المسلك الخامس: الدوران.

المبحث السادس: في المسلك السادس: الطرد «الجريان».

المبحث السابع: في المسلك السابع: تنقيح المناط.

المبحث الثامن: في طرق ظنها البعض مسلكاً وهي ليست كذلك.

* * *

المبحث الأول
في
المسلك الأول

وهو: الإيماء والتنبيه.

ويشتمل على ستة مطالب:

* * *

تمهيد

الإيماء والتنبيه لفظان يتقارب معناهما لغة، فالإيماء في اللغة بمعنى الإشارة، مأخوذ من وما إليه يمأ ومئا ــ أشار، ويأتي الإيماء بمعنى الإشارة بالرأس أو باليد»[1].

أما التنبيه: فإنه في اللغة يستعمل للقيام والانتباه، يقال: نبهه وأنبهه من النوع فتنبه وانتبه[2].

---

(١) اللسان: ٤٩٢٦/٦، مادة: وما، الصحاح: ٨٢/١.
(٢) اللسان: ٤٢٣٢/٦.

أما الأصوليون: فكثير منهم استعمله في مدلول واحد، وهو: أن يكون التعليل مفهوماً من لازم مدلول اللفظ وضعاً، من هنا يخالف النص الصريح؛ لأن الصريح ما يكون اللفظ فيه دالاً بوضعه على التعليل، أما الإيماء فإنه يدل بلازمه، وبعبارة أخرى: فإن اللفظ في الإيماء لا يكون موضوعاً للتعليل، وإنما يفهم التعليل فيه من السياق أو القرائن اللفظية الأخرى، بخلاف الصريح، وقد وضع له بعض الأصوليين ضابطاً حين قال: ضابطه: كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً فيحمل على التعليل، دفعاً للاستبعاد.

وقد ذهب العلماء في تقسيم الإيماء مذاهب، فمنهم من قسمه إلى خمسة أنواع، ومنهم من بلغ به الستة، ومنهم من فرع على كل فرع تفريعات وسنحاول التعرض لجميع ما ذكروا من أنواع له، فنقول وبالله التوفيق[1].

المطلب الأول
في
النوع الأول من أنواع الإيماء

وهو: أن يذكر الحكم أو الوصف، ويدخل الفاء، أو أن ـ على رأي بعض ـ على أحدهما.

وهذا على وجهين:

الوجه الأول: أن يذكر الحكم أولاً، ثم يأتي الوصف بعده مقترناً بالفاء، ومثاله حديث الذي وقصت به ناقته حينما قال: «اغسلوه بماء وسِدر وكفّنوه في ثوبيهِ، ولا تخمروا رأسهُ، فإن اللَّـهَ يبعثه يوم القيامة ملبيا»[2].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي: ٢٣٥/٣، نهاية الوصول: ١٦٦/٢، الإسنوي والبدخشي: ٤٢/٣ ـ ٤٤، العضد: ٢٣٤/٢، إزميري: ٣١٤/٢، تيسير التحرير: ٤٠/٤، التقرير والتحبير: ١٩١/٣، فواتح الرحموت: ٢٩٦/٢.

(٢) سبق تخريجه. ص ٣٥٦.

وقد ذكر الإمام الرازي أن الفاء هنا داخلة على حرف التعليل، وهو إنَّ، فالتعليل هنا بإن لا بالفاء عنده خلافاً لبعض الأصوليين(١).

الوجه الثاني: أن يذكر الوصف أولاً ثم يأتي الحكم بعده مقترناً بالفاء، ودخولها إما أن يكون في كلام الشارع، كما في قوله تعالى: ﴿والسارقُ والسارقَةُ فاقطعوا أيديهما﴾، وقوله تعالى: ﴿الزانيةُ والزاني فاجلدوا كلَّ واحدٍ منهما مائةَ جلدةٍ﴾(٢)، وقوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أَحْيَا أَرضاً ميتةً فهي له»(٣).

وإما أن تدخل في كلام الراوي: وذلك كقول الراوي: «سها رسول الله فسجد»، «وزنا ماعز فرجم».

الموازنة بين الوجهين:

رجح الصفي الهندي وغيره، أن تكون دلالة الوجه الثاني ــ وهو ما دخلت فيه الفاء على الحكم المتأخر ــ على العلية أقوى من دلالة الوجه الأول عليها، وعللوا ذلك: بأن أشعار العلّة بالمعلول أقوى من أشعار المعلول بالعلّة.

كما ذهبوا إلى أن ما كان من كلام الشارع ــ سواء كان من الله تعالى أو من رسوله ــ أقوى مما كان من كلام الراوي؛ لأن كلام الشارع لا يتطرق إليه من الخلل ما يمكن أن يتطرق لكلام الراوي، وذهب آخرون إلى التفصيل فيما كان من كلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: ما كان منه من كلام الله تعالى أقوى دلالة من كلام الرسول ــ عليه الصلاة والسلام ــ لكنا إذا نظرنا إلى عصمة الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ وحفظ الله إياه من الزلل والخطأ والنسيان خاصة فيما يتعلق بالأحكام، نرى أنه لا وجه

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ١٩٧، نهاية الوصول: ٢/١٦٦، البحر المحيط: ٣/٢٢٦.
(٢) من الآية: ٢ من سورة النور.
(٣) سبق تخريجه. ص ٣٦٠.

لهذا القول، إذا كان الحكم ثابتاً عنه صلى الله عليه وسلم ثبوتاً صحيحاً، وعليه فلا فرق بين ما كان من كلام الله تعالى وما كان من كلام رسوله، أما كلام الراوي فإنه لما كان غير معصوم عن الخطأ، كانت رتبته أقل من كلام الشارع، لكن الذي ينبغي تناوله بالبحث بيان الفرق بين كلام الراوي الفقيه من غيره.

فقد ذهب الأكثرون: إلى التمييز بين كلام الراوي الفقيه وكلام الراوي غير الفقيه، فجعلوا الثاني في مرتبة أقل من الأول، وعللوا ذلك بأن احتمال الخطأ في الثاني وهو غير الفقيه أقوى من احتماله في الأول، وهو الفقيه.

وذهب آخرون: إلى عدم التفريق بينهما في القبول، وأنهما في الرتبة التي تلي رتبة الشارع، ومع هذا فإنهم يرون أن كلام الفقيه يكون الظن فيه أظهر من كلام غيره.

والذي يبدو لي أن الخلاف لفظي فالأولون يرون أن كلام الفقيه أقوى من كلام غيره؛ لأنه أقل احتمالاً للخطأ، أما الآخرون فإن ما ذهبوا إليه لا يختلف مع ما ذهب إليه الأولون ما داموا يرون أن كلام الفقيه يكون الظن فيه أظهر من كلام غيره، أما من حيث قبول الكلامين فإن الفريقين متفقان على قبوله.

وإنما يقبل كلام غير الفقيه؛ لأنه إذا قال: سها رسول الله فسجد، فالظاهر من الحال أنه يدرك أن الفاء للترتيب والتعقيب، ولو لم يكن يفهم ذلك لما أتى به.

هذا: ولا يفوتنا أن ننبه إلى أن ابن الحاجب والحنفية وبعضاً من غيرهم ذهبوا إلى أن هذا القسم من أقسام الصريح كما ذكرنا ذلك عند الكلام عن الفاء.

الحكم المترتب على الوصف:

ألحق الإمام الغزالي بهذا القسم: كل حكم حدث عقيب وصف حادث، سواء كان من الأقوال كحدوث الملك والحل عند البيع والنكاح أو من الأفعال:

كاشتغال الذمة عند القتل والإتلاف أو من الصفات: كتحريم الشرب عند طريان الشدة على العصير وتحريم الجماع عند طريان الحيض[1].

اشتراط المناسبة للوصف المومأ إليه:

ولقد جرى الخلاف بين الأصوليين في الحكم المترتب على الوصف، هل يشترط لإشعاره بكون الوصف علّة أن يكون الوصف مناسباً لذلك الحكم أو لا يشترط ذلك؟.

فقد ذهب الإمام الرازي وابن الحاجب والصفي الهندي وبعض الأصوليين إلى عدم اشتراط ذلك، وقالوا: إن الحكم المترتب على الوصف مشعر بكون الوصف المومأ إليه علّة، سواء كان مناسباً للحكم، أو لم يكن مناسباً له.

وذهب آخرون إلى أنه لا يدل الوصف على العلية إلا إذا كان مناسباً لذلك الحكم.

استدل الأولون: بأن الغالب في تصرفات الشارع أن تكون على وفق تصرفات العقلاء والعرف، وقد استقبح عرفاً أن يقال: أكرموا الجهال، واستخفوا بالعلماء، ولتوضيح منشأ الاستقباح نقول:

إما أن يكون قد فهم من هذا الكلام، أنه حكم بكون الجاهل مستحقاً للإكرام بجهله، وبكون العالم مستحقاً للاستخفاف بعلمه، وإما أن يفهم منه: أنه جعل الجاهل مستحقاً للإكرام، والعالم مستحقاً للاستخفاف بدون القيد المذكور، والاستقباح بهذا المفهوم باطل، بدليل أن الجاهل قد يستحق الإكرام بجهة أخرى غير جهله، كأن يكون ذلك لكرمه أو شجاعته أو نسبه، وأن العالم قد يستحق الإهانة لفسقه أو بدعته أو سوء خلقه، ومن هنا يتضح أن القبح

---

(١) انظر في جميع ما تقدم: نهاية الوصول: ١٦٦/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢ : ١٩٨ ــ ١٩٩ و٢٠٣، الإحكام للآمدي: ٢٣٦/٣، العضد: ٢٣٤/٢، الإسنوي على البيضاوي: ٤٤/٣، المستصفى: ٧٥/٢، المختصر: ١٤٦، المعتمد: ٧٧٦ ــ ٧٧٧، شفاء الغليل: ٢٧.

ليس لمجرد الأمر، بل هو لسبق التعليل، بمعنى: أنه يسبق إلى الإفهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف، وهذا يعني: أن ترتيب الحكم على الوصف يفيد كون الوصف علّة الحكم سواء تحققت المناسبة أو لم تتحقق.

واستدل الآخرون: بأن الاستقباح إنما جاء من أن الجهل مانع من الإكرام والعلم مانع من الاستخفاف، فالأمر بإكرام الجاهل إثبات للحكم مع قيام المانع، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإنه لو سلم جدلاً أن الحكم في هذا المقال كما قلتم، فإن هذا لا يقتضي أن يكون كذلك في جميع الصور، لأن المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية.

أجاب الأولون:

بأنه سبق القول بأنه قد يثبت استحقاق الإكرام مع الجهل لأمر آخر غيره، وحينئذٍ فلا يكون الجهل مانعاً منه، وعن التصور الثاني قالوا: إذا دل على ما ذكرناه في بعض الصور فإنه يجب أن يدل على عليتها في الجميع، وإلا لزم الاشتراك بأن يدل على العلية تارة وعلى عدمها تارة أخرى وهو خلاف الأصل[1].

الاختيـــار:

والذي يبدو إن الرأي الأول وهو رأي القائلين بعدم اشتراط المناسبة هو الراجح، ويمكن أن يستدل لذلك إضافة إلى دليلهم السابق بالآتي:

أولاً: لو قلنا أن الوصف المومأ إليه الخالي عن المناسبة لا يصلح أن يكون علّة للحكم فإنه يلزم عليه أحد أمرين:

الأمر الأول: إما أن لا يكون للحكم علّة أصلاً، وهذا باطل من وجهين:

---

(١) انظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٠٠ ـ ٢٠٢، الإسنوي والبدخشي: ٣/٤٤ ـ ٤٥، الإحكام للآمدي: ٣/٢٤١، البحر المحيط: ٣/٢٣٠.

الوجه الأول: إن الحكم مع علّته أكثر فائدة مما إذا لم يكن كذلك، ومما لا شك فيه فإن حمل تصرفات الشارع على ما هو أكثر فائدة أولى وأليق بالمقام.

الوجه الثاني: إن الحكم بدون العلّة والحكمة عبث، والعبث عليه تعالى محال.

الأمر الثاني: وإما أن تكون له علّة أخرى غير ذلك الوصف، وهو باطل أيضاً، لأن ذلك الغير معدوم، والأصل بقاء ما كان على ما كان بمعنى: أن الأصل أن يبقى معدوماً في غالب الظن استصحاباً للحال.

فالنتيجة أن يتعين ذلك الوصف الخالي من المناسبة علّة للحكم.

ثانياً: الملاحظ من قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا مس أحدُكم ذكرَه فَلْيتوضأ»[1] أنه يفهم منه السببية من غير أن يكون هناك تناسب بين الوصف والحكم[2].

المطلب الثاني
في
النوع الثاني من أنواع الإيماء

وهو: أن يحكم الشارع بحكم في محل بعد أن علمت صفة من الصفات صدرت في ذلك المحل، فحينئذٍ يغلب على الظن كون تلك الصفة علّة لذلك الحكم.

مثال ذلك: حديث الأعرابي الذي جاء إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال: «هَلكتُ يا رسول الله، قال: وما أهلَكَكَ؟ قال: وقَعْتُ على

(١) الحديث: أخرجه ابن ماجه: ١٦١/١، الموطأ: ٤٢/١، مسند الإمام الشافعي: ١٢.

(٢) نهاية الوصول: ١٦٨/٢، العضد: ٢٣٦/٢، إزميري: ٣١٧/٢، تيسير التحرير: ٤٥/٤، فواتح الرحموت: ٢٩٨/٢، نشر البنود: ١٦٣/٢، المختصر: ١٤٧ ـ ١٤٨.

امرأتي في رمضانَ، قال: هَل تَجِدُ ما تَعْتِقُ رقبةً؟ قال: لا، قال: فهل تَستَطيعُ أن تصومَ شهرَينِ متتابعينِ؟ قال: لا، قال: فهل تَجِدُ ما تُطعم ستينَ مسكيناً؟ قال: لا، قال: ثم جلس فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بِعَرَقٍ ـ أي زنبيل ـ فيه تمر، فقال: تَصَدَّق بهذا، قال: أَفْقَرُ منا؟ فما بينَ لابتيها أهلُ بيتٍ أحوجَ إليهِ مِنَّا، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابُهُ، ثم قال: إذهَب فأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ»[1].

وهذا الحديث يغلب على الظن فيه أن الإفطار بالجماع في نهار رمضان عامداً علّة لوجوب الكفارة.

وتوجيه ذلك:

لما كان الحكم الذي ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم جواباً عن سؤال الأعرابي: فإنه يتضمن أن يكون السؤال معاداً في الجواب تقديراً، فكأنه قال له: إذا واقعت أهلك في نهار رمضان فكفر بكذا وكذا، ومن هنا جاء قول من قال: إن هذا النوع يرجع إلى النوع الأول، غاية ما في الأمر أن النوع الأول كانت الفاء فيه ظاهرة، وهنا مقدرة، وهو كلام جيد ورأي سديد، لكن حتى لو قلنا بأن هذا يعود إلى النوع الأول، فإنه لا يعد بدرجة عالية كما هو الشأن فيما كانت الفاء فيه ظاهرة، بل يعد أقل رتبة منه؛ لأن المقدر وإن كان متساوياً مع الظاهر في أصل الثبوت، إلا أنه لا يساويه في القوة.

وقد يورد على المثال: أن ما ذكره الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يحتمل أن لا يكون جواباً عن سؤال الأعرابي؛ لأنه قد يكون جواباً عن سؤال آخر، أو هو ابتداء كلام، أو هو زجر للأعرابي عن الكلام.

---

(١) الحديث رواه مسلم بهذا اللفظ فانظره بشرح النووي: ٢٢٤/٧، ورواه البخاري مع تغيير ببعض الألفاظ فانظره في: عمدة القارىء: ٩٠/٩، وابن ماجه: ٥٣٤/١، وفي الموطأ: ٢٩٧/١.

والجواب عليه: أن هذه الاحتمالات قد ترد، لكن في غير هذا الموقف، لأنه لما كان كلام الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ هذا يصح أن يكون جواباً عن سؤال السائل، فإن الغالب في مثله أن يكون جواباً له، إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب.

وأيضاً: فإنه لو لم يكن جواباً عن سؤال الأعرابي للزم أمران: أولهما: إخلاء سؤال الأعرابي عن السؤال، وثانيهما: تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكلا الأمرين غير جائز، وما يقال: من أنه يحتمل أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ علم أنه لا حاجة للمكلف إلى ذلك الجواب في ذلك الوقت، وعليه فلا يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة ـ فجوابه: أن هذا ـ وإن كان محتملاً ـ لكنه احتمال مرجوح، إذ أنه نادر الوقوع والغالب في السؤال أن يكون في وقت الحاجة، ونحن نمشي مع الغالب الأعم لا مع النادر[1].

المطلب الثالث
في
النوع الثالث من أنواع الإيماء

وهو: أن يذكر الشارع وصفاً مع الحكم، ولم يصرح بالتعليل به، ولكن لو لم يكن الحكم معللاً به لما كان لذكره فائدة، ولذلك ذهبوا إلى أنه يفيد العلية ظناً، بناء على أنه لو لم يكن كذلك لكان ذكره عبثاً لا فائدة فيه، وإذا كان ذكر عديم الفائدة في كلام العقلاء لا يوجد إلا على سبيل الندور ـ فعدم وروده في كلام الشارع أولى.

---

(١) انظر في جميع ذلك: نهاية الوصول: ٢/١٦٦ ـ ١٦٧، المنهاج مع الإسنوي والبدخشي: ٣/٤٦ ـ ٤٨، الإحكام للآمدي: ٣/٢٣٦، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٠٣، شفاء الغليل: ٣٢، نشر البنود: ٢/١٥٩ ـ ١٦٠، الآيات البينات: ٤/٨٠، المختصر: ١٤٦، إزميري والمرآة: ٢/٣١٦، تيسير التحرير: ٤/٤٢، فواتح الرحموت: ٢/٢٩٦، روضة الناظر: ١٥٧.

وهذا النوع أقسام:

القسم الأول: أن يذكر الحكم لدفع أشكال في محل آخر، ويردفه بوصف، فحينئذٍ يغلب على الظن أن ذلك الوصف علّة لذلك الحكم، ومثاله:

ما روى أنه صلى الله عليه وسلم امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب، فقيل له: إنك تَدخل على بني فلانٍ وعندَهم هِرَّة، فقال عليه الصلاة والسلام: «إنها ليسَ بنجسٍ إنما هي مِنَ الطوافينَ عليكم أو الطوافاتِ»[1].

فالإشكال الذي حصل هو: أن الناس الذين رأوا النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ امتنع من الدخول عند قوم عندهم كلب استشكلوا دخوله عند آخرين وعندهم هرة، ظناً منهم أن الكلب والهرة في الحكم سواء، فبين لهم ــ صلى الله عليه وسلم ــ أن الحكم مختلف، فإن الهرة طاهرة وليست بنجسة كما هو شأن الكلب، وعلّة طهارتها أنها من الطوافين عليكم، ولو لم يكن لذكر تطوافها عقيب الحكم أثر في الطهارة لما كان لذكره فائدة[2].

هذا وقد ذكرنا فيما مضى أن البعض من الأصوليين اعتبر مثل هذا من باب التنصيص على العلية بحرف التعليل وهو «إنَّ».

القسم الثاني: أن يذكر وصفاً ظاهراً في محل الحكم ابتداء من غير سؤال، ولا حاجة لذكره لو لم يكن مؤثراً في الحكم.

ومثاله: ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود بعدما توضأ بماء نُبذَت فيه تَمرات لتَجتذب ملوحتَه: «تَمرة طيبة وماء طهور»[3] فقد نبه ــ صلى الله عليه وسلم ــ على تعليل الطهورية ببقاء اسم الماء عليه[4].

---

(١) الحديث سبق تخريجه. ص: ٢٠٤.

(٢) انظر: نهاية الوصول: ١٦٧/٢، الإسنوي: ٤٨/٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٠٧، المستصفى: ٧٥/٢، شفاء الغليل: ٤٠ ــ ٤١، المعتمد: ٧٧٧.

(٣) الحديث أخرجه ابن ماجه: ١٣٥/١.

(٤) انظر مع المصادر السابقة: الإحكام للآمدي: ٢٣٧/٣، العضد: ٢٣٥/٢، فواتح الرحموت: ٢٩٦/٢.

القسم الثالث: أن يتوجه سؤال إلى الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ عن حكم شيء ما فيسأل عليه السلام عن وصف له، وبعد إخباره عنه يقول حكمه فيه، فهذا يفيد أن ذلك الوصف علّة لذلك الحكم، مثاله:

سئل رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ عن جواز بيع الرطب بالتمر، فقال عليه الصلاة والسلام: «أينقُصُ الرُّطَبُ إذا جَفَّ؟» فقالوا: نَعم، فقال عليه السلام: «فلا إذَن»[1]. فقد أوضح سؤاله عن نقصان الرطب عند الجفاف، إن هذا النقصان علّة لعدم جواز بيعه رطبا، ولو لم يفهم منه ذلك لما كان للسؤال عنه وذكر الحكم بعده فائدة.

ويلاحظ أن مثل هذا الحديث تثبت العلية فيه من جهات ثلاث: أولها ما ذكرناه، ثانيها: ترتب الحكم على الوصف بالفاء، ثالثها: اقتران الحكم بإذن.

والتعليل هنا وإن كان مقترناً بالفاء وإذن، لكنه لا يتنافى وما نحن بصدده من الإيماء؛ لأنه لو قدر عدم وجودهما لكان التعليل مفهوماً من ذلك على ما هو واضح[2].

القسم الرابع: أن يتوجه سؤال إلى النبي صلى الله عليه وسلم عن حكم واقعة معينة فيذكر الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ حكم حادثة أخرى مشابهة لها منبهاً على وجه الشبه بذكر وصف مشترك بينهما، مما يفيد أن ذلك الوصف

---

(١) النسائي: ٤٤، البيوع و٣٦ شراء التمر بالرطب، ابن ماجه: ٢/٧٦١ رقم ٢٢٦٤، الترمذي: ١٢ كتاب البيوع حديث ١٢٢٥، أبو داود: ١٧، البيوع و١٨ في الثمر بالثمر رقم ٣٢٥٩.

(٢) انظر: نهاية الوصول: ٢/١٦٧، الإحكام للآمدي: ٣/٢٣٧، ٢٣٨، الإسنوي: ٣/٤٩، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٠٨ ــ ٢٠٩، المستصفى: ٢/٧٥، ابن الحاجب: ٢/٢٣٤ ــ ٢٣٥، فواتح الرحموت: ٢/٢٩٦، المختصر: ١٤٧، روضة الناظر: ١٥٧، البرهان: ٨٠٧ ــ ٨٠٨، شفاء الغليل: ٤٣ ــ ٤٤.

علّة لذلك الحكم، ومثاله: حديث قبلة الصائم، حينها سأله سيدنا عمر بن الخطاب عنها، فأجابه: أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مَجَجْتَه، أكنتَ شاربَه؟ فقال عمر: لا، فقال: عليه الصلاة والسلام: فَفِيمَ»[١].

فقد نبه عليه السلام على الوصف المشترك بين القبلة والتمضمض، وهو عدم حصول المقصود منها، وهو ما يوجب الإفطار، وفي التمثيل بالحديث مقال ليس هذا موضع شرحه. والأولى أن يمثل له بحديث المرأة التي سألته: أَنَّ أمها أدركتها الوفاة وعليها فريضة الحج، فهل يجزىء أن تحج عنها، فقال: أرأيتِ لو كان على أمكِ دينٌ فقضيتِهِ أكان يجزىء عَنها؟ قالت: نعم، قال فدَينُ اللّـهِ أحقُّ أن يُقضى»[٢]. فقد ذكر صلى الله عليه وسلم نظير دين الله وهو دين الآدمي، ونبه على التعليل به لكونه علّة الانتفاع ولو لم يكن قد ساقه لهذا الغرض لكان عبثاً، ففهم أن نظيره في المسؤول عنه وهو دين الله كذلك علّة لمثل ذلك الحكم وهو النفع[٣].

المطلب الرابع
في
النوع الرابع من أنواع الإيماء

وهو: أن يفرق الشارع بين أمرين في الحكم، بأن يذكر صفة ما تشعر بأنها هي علّة التفرقة في الحكم ما دام قد خصها بالذكر دون غيرها؛ لأنها لو لم تكن علّة لكان ذلك على خلاف ما أشعر به اللفظ، وذلك تلبيس غير جائز من الشارع ولا يليق به.

وينقسم على قسمين:

القسم الأول: ما يكون فيه حكم أحد الأمرين مذكوراً في ذلك الخطاب،

---

(١) سبق تخريجه. ص: ٤٧.

(٢) منتخب كنز العمال بحاشية مسند الإمام أحمد: ٣٨٣/٢، الدارمي: ٣٧٣/١.

(٣) انظر مع المصادر السابقة: البحر المحيط: ٢٢٧/٣ ـ ٢٢٨، مرآة الأصول: ٣١٦/٢، تيسير التحرير: ٤٤/٤، نشر البنود: ١٦١/٤، روضة الناظر: ١٥٧، المعتمد: ٧٧٨.

وحكم الآخر مذكوراً في خطاب آخر، ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «القاتِل لا يَرث»[1] فقد علمنا من الشارع، في غير هذا الخطاب من هو الوارث وما مقدار إرثه، وما إلى ذاك مما يتعلق به، أما هذا الخطاب فقد جاء مبيناً أن القاتل من الوارثين الذين عرفوا في غير هذا الخطاب لا يرث، فالقتل إذاً علّة لمنع الإرث، ولا يخفى أنه إنما ذكر أحد الوصفين، ولم يذكر الوصف الآخر، وهو غير القاتل، لكنه مفهوم بقرينة المقابلة فقد تخصص القاتل بالمنع من الإرث بعد ثبوت عموم الإرث له ولغيره، وهذا مشعر بأن علّة حرمانه من الإرث القتل.

القسم الثاني: ما يكون فيه حكمهما مذكوراً في خطاب واحد.

وهو على أربعة أوجه: الوجه الأول: أن تقع التفرقة بلفظ الشرط والجزاء، كقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تبيعوا البُرَّ بالبُرِّ.. إلى قوله: فإذا اختلفَ الجنسانِ فبيعوا كيفَ شئتم يداً بيد»[2] فقد حصل التفريق بين منع بيع الجنس بجنسه متفاضلاً وبين جوازه بغير جنسه، ولو لم يكن ذلك لعلية الإختلاف بين الأمرين لكان بعيداً عن المراد.

الوجه الثاني: أن تقع التفرقة فيه بالغاية: كقوله تعالى: ﴿ولا تَقربُوهُنَّ حتى يَطْهُرْنَ﴾[3] فقد فرق في الحكم بين الحيض والطهر في جواز القربان من عدمه.

الوجه الثالث: أن تقع التفرقة فيه بالإستثناء، كقوله تعالى: ﴿فَنِصفُ ما فرضتُم إلا أنْ يعفُون﴾[4] فقد فرق بين لزوم النصف وعدمه في ضمن الإستثناء.

---

(١) انظر الحديث في: منتخب كنز العمال: ٢٢٧/٤، ابن ماجه: ٩١٣/٢، الدارمي: ٢٧٧/٢.

(٢) سبق تخريجه. ص ١٢٩ و ٣٨٢.

(٣) من الآية: ٢٢٢، من سورة البقرة.

(٤) من الآية: ٢٣٧ من سورة البقرة.

الوجه الرابع: أن تقع التفرقة فيه بلفظ الاستدراك، كقوله تعالى: ﴿لا يُؤاخذُكم اللَّهُ باللغوِ في أيمانكم، ولكنْ يُؤاخذُكم بما عقَدتم الأيمان﴾[1] فقد فرق بين يمين اللغو وبين تعقيدها في أن الثانية هي المؤثر في المؤاخذة.

الوجه الخامس: أن تقع التفرقة فيه باستئناف أحد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الآخر، وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام: «للراجلِ سهمٌ وللفارسِ ثلاثَةُ أسهُمٍ»[2] فالراجل والفارس متساويان في أصل الجهاد، وبذكر وصفين هما الراجلية والفارسية إشارة إلى وجه الفرق بين الموصوفين في الحكم، وما ذاك إلا إيماء إلى أن علّة الحكمين الوصفان المذكوران[3].

المطلب الخامس
في
النوع الخامس من أنواع الإيماء

وهو: أن يأتي أمر الشارع أو نهيه في أمر ما، ثم يذكر في أثنائه شيئاً آخر، لو لم يقدر كونه علّة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام لا بأوله ولا بآخره، مما قد يعتبر خبطاً واضطراباً في الكلام ينزه الشارع عنه.

هذا ما ذهب إليه جمهور الشافعية والحنابلة والمالكية، وأبو الحسين البصري من المعتزلة.

---

(١) من الآية: ٨٩ من سورة المائدة.

(٢) انظر الحديث في: مسلم بشرح النووي: ٨٣/١٢، إبن ماجه: ٩٥٢/٢، الدارمي ١٤٤/٢، الموطأ: ٤٥٦/٢.

(٣) انظر في جميع ما تقدم: الإحكام للآمدي: ٢٣٩/٣، نهاية الوصول: ١٦٧/٢ ــ ١٦٨، البحر المحيط: ٢٢٨/٣، الإسنوي على المنهاج: ٤٩/٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢١٠ ــ ٢١٢، العضد: ٢٣٥/٢، تيسير التحرير: ٤٥/٤، مرآة الأصول: ٣١٧/٢، فواتح الرحموت: ٢٩٧/٢ ــ ٢٩٨، نشر البنود: ١٦١/٢ ــ ١٦٣، روضة الناظر: ١٥٧، المعتمد: ٧٧٨ ــ ٧٧٩، شفاء الغليل: ٤٦ ــ ٥٠.

ومثاله: قوله تعالى: ﴿يا أيها الذينَ آمنُوا إذا نُودِيَ للصلاةِ مِنْ يومِ الجُمُعَةِ فاسْعَوْا إلى ذِكْرِ اللَّـهِ وَذَرُوا البَيع﴾(١).

فالملاحظ هنا أن الآية إنما سيقت لبيان أحكام الجمعة، لا لبيان أحكام البيع، وقوله تعالى: ﴿وذَروا البيع﴾ صيغة أمر إلا أنه في معنى النهي؛ لأن النهي طلب ترك الفعل، فهو طلب لترك البيع، ولما كان كذلك ـ وقد ذكر عقب أحكام الجمعة ـ فإن هذا يشير إلى أن النهي عن البيع علته المنع من السعي الواجب إلى الجمعة، بدليل ارتباطه بأحكام الجمعة، ولو لم يقدر ذلك لم يكن مرتبطاً بما قبله، فكان ذكره عبثاً ما دام أنه لم يسق له الكلام ولا تعلق له به، وهو محال على الله تعالى، ومن المعلوم بالضرورة أن البيع لا يمنع منه مطلقاً، فدل على أنه ممنوع في وقت محدود وحال محددة وهي وقت أن يكون شاغلاً عن السعي للجمعة الواجب على أهلها(٢).

المطلب السادس
في
النوع السادس من أنواع الإيماء

وهو: أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً مناسباً لأن يكون علّة لذلك الحكم ويمثل له بقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «لا يَقضي القاضي وهو غضبان»(٣).

وبادىء ذي بدء نقول: إن هذا الحديث من العلماء من ذكره مثالاً للنوع الذي نحن بصدده من الإيماء، وهو ما ذهب إليه ابن الحاجب والآمدي، وبعض من علماء الشافعية من غيرهما، وكثير من علماء الأصول من الحنفية.

---

(١) من الآية: ٩ من سورة الجمعة.

(٢) الإحكام للآمدي: ٢٤٠/٣، البحر المحيط: ٢٢٩/٣، الإسنوي: ٤٩/٣، نهاية الوصول: ١٦٨/٢، شفاءالغليل: ٥٠، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢١٣، روضة الناظر: ١٥٧، المختصر: ١٤٧، نشر البنود: ١٦١/٢، المعتمد: ٧٧٩.

(٣) سبق تخريجه. ص: ٣٤٣.

ومن العلماء من ذكره مثالاً للنوع الخامس من الإيماء، وهو ما كان فيه ذكر الوصف، لو لم يكن للتعليل به، فإن الكلام يفقد انتظامه وتناسبه، وهو ما ذهب إليه الزركشي من الشافعية، وبعض الحنابلة.

ومنهم من ذكره مثالاً للنوع الثالث منه، وهو ما كان الوصف فيه لو لم يكن علّة لذلك الحكم لم يكن لذكره فائدة، وهو ما ذهب إليه أبو الحسين البصري من المعتزلة وبعض علماء الأصول من المالكية، لكنهم ذكروا أنه يصح أن يكون هذا مثالاً لترتيب الحكم على الوصف فيكون إيماء من وجهين[1].

أقول: أنواع الإيماء ليست بمتضادة ولا متناقضة، وعليه فلا مانع من أن يكون مثال واحد ينطبق على أكثر من نوع، وحينئذٍ يكون الإيماء فيه من عدة جهات بحسب جهة النظر فيه.

ويمكن أن يمثل له أيضاً بقولنا: «أكرم العلماء واهن الجهال»، حيث إن في الأمر الأول تنبيهاً على أن العلم علّة للإكرام، وفي الثاني تنبيهاً على أن الجهل علّة للإهانة.

ثم نقول: هذا النوع من الإيماء: موضع اتفاق بين الأصوليين في بعض صوره واختلاف في البعض الآخر. وصور هذا النوع هي:

الصورة الأولى: أن يذكر الحكم والوصف معاً، كما في المثالين السابقين، وهو موضع اتفاق بكونه إيماء بين الأصوليين، إلا أنهم اختلفوا في الحديث هل الغضب علّة المنع من القضاء أم تشويش الفكر؟.

ذهب الجمهور إلى أن الغضب علّة مانعة من القضاء؛ لأن فيه تشويش

---

(١) انظر في جميع ذلك: العضد: ٢/٢٣٦، الإحكام للآمدي: ٣/٢٤٠، الإزميري: ٢/٣١٧، تيسير التحرير: ٤/٤١، فواتح الرحموت: ٢/٢٦١ ـ ٢٦٢، البحر المحيط: ٣/٢٢٩، روضة الناظر: ١٥٧، المختصر: ١٤٧، المعتمد: ٧٧٨، نشر البنود: ٢/١٦٠ ـ ١٦١، نهاية الوصول: ٢/١٦٨.

الفكر واضطراب الحال مما يؤدي إلى عدم العدل والإنصاف والدقة التي ينبغي للقاضي أن يكون حكمه على وفقها، ولهذا فإنا نجد الآمدي يرى أن الحديث ـ وإن دل بظاهره على أن مطلق الغضب علّة ـ إلا أن جواز القضاء مع الغضب اليسير يدل على أن مطلق الغضب ليس بعلّة بل الغضب المانع من القضاء إنما هو الغضب الشديد الذي يشوش الفكر ويمنع القاضي من استيفاء النظر(١).

وذهب الإمام الرازي والغزالي: إلى أن العلّة «تشويش الفكر» وليس «الغضب بعينه» فقد قال الرازي عن الحديث: «ظاهره يدل على أن العلّة هي الغضب، ولكن لما علمنا أن الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضاء، وأن الجوع المبرح والألم المبرح يمنع، علمنا أن علّة المنع ليست هي الغضب بل تشويش الفكر»(٢).

ثم قال رداً على من ذهب إلى أن الغضب هو العلّة:

«وقول من يقول: الغضب هو العلّة، لكن لكونه مشوشاً ـ خطأ، لأن الحكم لما دار مع تشويش الفكر وجوداً وعدماً، وانقطع عن الغضب وجوداً وعدماً، وليس بين التشويش والغضب ملازمة أصلاً؛ لأن تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب، والغضب يوجد حيث لا تشويش ـ علمنا أنه ليس بينهما ملازمة، وحينئذٍ: تعلم أنه لا يمكن أن يكون الغضب علّة بل العلّة إنما هو التشويش فقط، إلا أنه يجوز إطلاق لفظ الغضب لإرادة التشويش إطلاقاً لاسم السبب على المسبب»(٣).

وبمثل ذلك قال الإمام الغزالي(٤).

أقول: والناظر في المذهبين يجد أن الخلاف بينهما لفظي، فإن الأولين

(١) الإحكام للآمدي: ٣/٢٤٠.
(٢) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢١٤.
(٣) المصدر السابق.
(٤) شفاء الغليل: ٦١ و ٧١ و ٦١٣.

لم يقولوا بأن مطلق الغضب علّة للمنع من القضاء، بل الغضب المشوش للفكر، وهـو نفس المؤدى الذي يفصح عنه ما ذهب إليـه الإمام الـرازي والغزالي، فإن التشويش هو ما يدور معه الحكم في الحالين، وحيث لا تشويش فلا منع من القضاء.

الصورة الثانية: أن يذكر الوصف صريحاً، ولم يذكر معه الحكم بل يكون الحكم مستنبطاً وذلك كقوله تعالى: ﴿وأحلَّ اللَّـهُ البَيع﴾[1] فالوصف هنا وهو البيع مذكور صريحاً، أما الحكم وهو صحة البيع فهو مستنبط من كونه بيعاً، وهذه الصورة والتي تليها ليستا موضع اتفاق بين الأصوليين في كونهما إيماء بالعلّة كما سنوضح في الصورة الثالثة.

الصورة الثالثة: أن يكون العكس، وهو: أن يذكر الحكم صريحاً ولم يذكر معه الوصف، بل يكون مستنبطاً من الحكم، وذلك كقـوله عليـه الصلاة والسلام: «لُعنَتْ الخَمْرُ على عشَرَة أوجهٍ: بِعينِها وعاصِرها. . . إلخ»[2] فإنه يدل على حكم الخمر وهو تحريم تناوله صريحاً، ويستنبط منه الوصف المناسب الذي صار علّة للتحريم وهو الشدة المطربة.

وهذه الصورة مع التي قبلها فيها مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: إن الصورتين إيماء بالعلة، وهو مبني على أن الإيماء اقتران الوصف بالحكم، وفي الصورتين حصل ذلك الاقتران من غير نظر إلى أن الحكم أو الوصف مذكوران صريحاً أو أن أحدهما مذكور صراحة والآخر تقديراً.

المذهب الثاني: إن الصورتين ليستا بإيماء، وهو مبني على أنه لا بد من ذكر الحكم والوصف صريحين، وهذا غير متوفر في الصورتين.

المذهب الثالث: الصورة الأولى إيماء دون الثانية، وهو مبني على أن ذكر

---

(١) من الآية: ٢٧٥ من سورة البقرة.

(٢) ابن ماجه: ١١٢٢/٢.

المستلزم للشيء كذكره، ففي الصورة الأولى يستلزم حل البيع صحته، وهذا يعني أن الحكم لما كان مستلزماً للوصف فذكر الوصف يعني ذكره، فتحقق الاقتران بخلاف الصورة الثانية، فإن الحكم لا يستلزم تعليله بالوصف المستنبط، فإن حرمة الخمر ليست مستلزمة لتعليلها بالشدة المطربة[1].

المطلب السابع
في
أنواع أربعة للإيماء

ذكر الإمام الزركشي أربعة أنواع أخرى للإيماء، لم أجد من أفردها بالذكر غيره، وربما دخل بعضها في الأنواع التي ذكرناها.

النوع الأول: أن يترتب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء وذلك كقوله تعالى: ﴿ومَنْ يَتَّقِ اللَّـهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرجاً﴾[2].

وإنما جعلوا هذا من الإيماء بالعلّة بناء على أن الجزاء يتعقب الشرط، والسبب يثبت الحكم عقبه، وهذا يعني: أن الشرط في مثل هذا المقام سبب للجزاء.

وقد سبق القول إن في هذا خلافاً بين الأصوليين أهو من الصريح أو الإيماء بالعلة؟

النوع الثاني: تعليل عدم الحكم بوجود المانع، ومنه قوله تعالى: ﴿ولَولا أَنْ يكونَ الناسُ أمةً واحدةً لجَعَلْنَا لِمَنْ يكفُرُ بالرحْمن. . ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَما مَنَعنا أن نُرسل بالآياتِ إلاَّ . . . ﴾[4] ومثل ذلك كثير في القرآن والسنة.

---

(١) انظر في جميع ذلك: إزميري: ٣١٧/٢، العضد: ٢٣٦/٢، تيسير التحرير: ٤١/٤، فواتح الرحموت: ٢٩٧/٢، نهاية الوصول: ١٦٩/٢.

(٢) من الآية: ٢ من سورة الطلاق.

(٣) من الآية: ٣٣ من سورة الزخرف.

(٤) من الآية: ٥٩ من سورة الإسراء.

النوع الثالث: إنكار الشارع على من زعم أنه لم يخلق الخلق لعلّة ولا لحكمة، ومنه قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أنما خلَقناكم عَبثاً﴾[1].

النوع الرابع: إنكار الشارع أن يسوي بين المختلفين ويفرق بين المتماثلين فالأول كقوله تعالى: ﴿أفنَجْعَل المسلمينَ كالمُجْرمينَ ما لَكُم كيفَ تَحكمون﴾[2].

والثاني: كقوله تعالى: ﴿والمُؤمِنُون والمؤمناتُ بعضُهم أولياءُ بعضٍ﴾[3] [4].

□ □ □

(١) من الآية: ١١٥ من سورة المؤمنون.
(٢) من الآية: ٣٥ من سورة القلم.
(٣) من الآية: ٧١ من سورة التوبة.
(٤) البحر المحيط: ٣/٢٢٩ ـ ٢٣٠.

المبحث الثاني
فـــي
المسلك الثاني

وهو: المناسبة والإخالة

ويشتمـل علـى:

تمهيـــد.
المطلب الأول: في تعريف المناسبة والإخالة ـ لغة واصطلاحاً.
المطلب الثاني: في حجية المناسبة وإفادتها العلية.
المطلب الثالث: في تقسيم المناسب.
المطلب الرابع: في انخرام المناسبة.

* * *

تمهيـــد

ذكر العلماء للمناسبة إطلاقات أخرى تـؤدي إلى نفس المعنى الذي يـؤدي إليه لفظها، على ما يراه الكثير منهم، أو على فرق بسيط في بعض أقسامها عند البعض الآخر، فكما سموها المناسبة سموها الإخالة والملائمة، والمصلحة، والاستدلال ورعاية المقاصد، وتخريج المناط.

وقد ذكر الزركشي ما يشير إلى عدم التمييز بين هذه الألفاظ فقال: «ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة والاستدلال وبرعاية المقاصد»[1].

وإنما سميت مناسبة الوصف إخالة: لأن بها يخال ويظن أن الوصف

---

(١) البحر المحيط: ٢٣٢/٣.

هو العلّة، وإنما سميت تخريج المناط؛ لأن الوصف المناسب إنما يستخرج بها لإبداء ما نيط به الحكم[1]، وسيتضح لنا من خلال التعريف بالمناسب الفرق الذي ذكره بعض العلماء بين المناسبة والملائمة.

* * *

المطلب الأول
في
تعريف المناسب ــ لغة واصطلاحاً

إنما بدأنا بتعريف المناسب؛ لأنه المقصود؛ لأن بمعرفته تعرف المناسبة.

فتعريفه لغة: يأتي المناسب في اللغة بمعنى المشاكل للشيء، يقال: ليس بينهما مناسبة أي: مشاكلة، ويأتي ناسب بمعنى: أشرك في النسب، يقال: ناسبه: أي شركه في نسبه.

ويجتمع مع الملائمة في الاتفاق والاشتراك فإنه يقال: تلائم القوم والتأموا اجتمعوا واتفقوا، وتلائم الشيئان إذا اجتمعا واتصلا[2].

وتعريفه اصطلاحاً:

عرف علماء الأصول المناسب بتعريفات نذكر أهمها:

التعريف الأول:

المناسب: «الملائم لأفعال العقلاء في العادات».

وإلى هذا التعريف ذهب من لم يقل بجواز تعليل أحكام الله بالحكم والمصالح.

---

(١) انظر مع البحر: نهاية الوصول: ٢/١٦٩، الإحكام للآمدي: ٣/٣٤٨، ابن الحاجب والعضد: ٢/٢٣٨، بدخشي: ٣/٥٠، فواتح الرحموت: ٢/٣٠٠، الآيات البينات: ٤/٨٦، إزميري: ٢/٣١٨.

(٢) اللسان: ٦/٤٠٥ و٥/٣٩٧٦، الصحاح: ١/٢٢٤ و٥/٢٠٢٦، مختار الصحاح: ٦٥٦ و٥٨٨.

ومعناه: ما يكون قصد العقلاء في فعله تحصيل مقصود مخصوص، موافق لما جرت به العادة في مثله، ومثاله أن يقال: هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة، أي أن الجمع بينهما في سلك واحد متلائم، وهذا الثوب يناسب هذا الثوب، أي أن في كونهما مجتمعين تلائمًا.

وهذا التعريف لا يخلو من مقال، وذلك لأن العلماء متفقون على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مثلاً، وبتدقيق النظر نجد أن مثل هذا الفعل جناية صادرة ممن يستحق العقاب، فلا يصدق عليه أنه وصف ملائم لأفعال العقلاء وقد يجاب على هذا: بأن المراد أنه ملائم لأفعال العقلاء من حيث ترتب الحكم عليه[1].

التعريف الثاني:

المناسب: «وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة».

وإلى هذا ذهب ابن الحاجب والآمدي وبعض الأصوليين من الحنابلة والمالكية.

وقد فسروا المصلحة بأنها: اللذة ووسيلتها، وفسروا المفسدة بأنها الألم ووسيلته، وواضح أن كلاً يكون على النفس والبدن، ويكون في الدنيا والآخرة، وإنما قالوا: «يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء»؛ لأن العاقل متى ما خير فإنه مما لا شك فيه يختار المصلحة ودفع المفسدة وهذا معنى كونه مقصوداً.

وإنما قيدوا الوصف بكونه «ظاهراً منضبطاً»؛ لأن الخفي منه وغير المنضبط غير معتبر؛ لأنه غير معلوم فلا يمكن معرفة الحكم به، ومن هنا لجأوا فيما خفي من الأوصاف إلى مظنتها الظاهرة المنضبطة، فالمشقة تظهر بادىء ذي بدء أنها

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ١٦٩/٢، البحر المحيط: ٢٣٢/٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢١٩، نشر البنود: ١٧٠/٢ ــ ١٧٢، الإسنوي على المنهاج: ٥٣/٣، الآيات البينات: ٨٨/٤، إزميري: ٣١٩/٢.

مناسبة لترتيب الحكم ـ وهو الترخص ـ عليها، تحصيلاً للمصلحة المقصودة وهي التخفيف، لكنها لما كانت غير منضبطة؛ لأنها ذات مراتب وتختلف باختلاف الأزمان والأشخاص، تعذر إناطة الحكم بها، وأنيط بما يلازمها وهو السفر؛ لأنه مظنتها.

وكذا يقال في القتل العمد العدوان فإنه مناسب لمشروعية القصاص، إلا أنه لما كانت العمدية فيه خفية، باعتبار أن القصد وعدمه من الأمور النفسية التي لا يدرك شيء منها، أنيط القصاص بما يلازم العمدية من أفعال مخصوصة يقضي العرف عليها بأنها تحقق العمدية، كاستعمال الآلات الجارحة في القتل[1].

وبهذا يجاب على الإسنوي حينما اعترض على التعريف وقال: «وفي التعريف نظر؛ لأن المناسب قد يكون ظاهراً منضبطاً وقد لا يكون بدليل صحة انقسامه إليهما»[2].

التعريف الثالث:

المناسب: «ما يجلب للإنسان نفعاً، أو يدفع عنه ضرراً».

وإلى هذا ذهب القاضي البيضاوي وبعض المحققين من الحنفية، وظاهر أنه على خلاف ما ذهب إليه أصحاب التعريف الأول، فقد اعتبر المقاصد أنفسها أوصافاً مناسبة، وهذا بناء على ان أحكام الله معلّلة بالحكم والمصالح.

وقد ناقش الإسنوي هذا التعريف بأنه فاسد الاعتبار؛ لأن به تكون المشروعية هي العلّة، والواقع أنها معلولة لا علّة.

وتوضيح ذلك: حينما يقال مثلاً: مشروعية القصاص جالبة لمنفعة وهي بقاء حياة الناس ودافعة لمضرة وهي التعدي؛ لأن الشخص إذا علم وجوب

---

(١) انظر: العضد وحواشيه: ٢/٢٣٩، الإحكام للآمدي: ٣/٢٤٨، المختصر: ١٤٨، روضة الناظر: ١٥٨، جمع الجوامع والآيات البينات: ٤/٨٩ ـ ٩١.

(٢) الإسنوي على المنهاج: ٣/٥٢.

القصاص امتنع عن القتل فعلى هذا التعريف تكون المشروعية هي العلّة المناسبة؛ لأنها هي الجالبة للنفع والدافعة للضرر، وهذا غير وجيه؛ لأن المشروعية معلولة لا علّة، والأولى أن يقال إن الوصف المناسب هو القتل، لا المشروعية، ما دام أن الوصف المناسب هو العلّة[1].

التعريف الرابع:

جمهور الحنفية لهم اتجاه في تعريف المناسبة والتمييز بينها وبين الملائمة، فقد ذكروا أن معنى مناسبة العلّة للحكم: أن يصح إضافة الحكم إلى تلك العلّة ولا يكون نابياً عنها ويشترط أن تلائم العلل المنقولة عن الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ والسلف. وهذا يشير إلى أنه متى صح إضافة الحكم إلى وصف ما ولائم العلل المنقولة عن الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ والسلف، حصلت مناسبة العلّة للحكم، فالملائمة هنا يراد بها: ملائمة الوصف لما علّل به الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ والسلف رضي الله عنهم.

ومدخل كلامهم هذا: أنهم ذكروا أن عامة علمائهم اتفقوا على أن الوصف الذي لم يدل على عليته إجماع ولا نص، لا يصير علّة بمجرد الإطراد، بل لا بد له من معنى يعقل، وذلك يتحقق بأمرين:

أولهما: أن يكون صالحاً للحكم، وثانيهما: أن يكون معدلاً، وهم بهذا اعتبروه بمنزلة الشاهد الذي لا بد لصلاحيته للشهادة من أمرين: أحدهما كونه عاقلاً بالغاً حراً مسلمًا، وثانيهما: أن يكون عدلاً، وتتحقق عدالته باجتنابه محظورات الشرع، وبذلك يصح منه أداء الشهادة.

وكذا الوصف لا يقبل للتعليل به ما لم يقم الدليل على كونه ملائمًا وبعد أن توجد الملائمة لا يجب العمل به إلا بعد أن يكون معدلاً بوجود التأثير فيه.

ويتلخص من هذا: أن الملائمة شرط لجواز العمل بذلك الوصف،

---

(١) انظر: الإسنوي: ٥٣١٣، إزميري: ٣١٩/٢.

والتأثير شرط لوجوب العمل به. مثال ذلك: ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين يحتمل أن يضاف إلى واحد من أمرين: إما أن يضاف إلى إبـاء الزوج الآخر عن الإسلام، وإما إلى وصف الإسلام نفسه، وهذا الأخير غير مناسب؛ لأنه نابٍ عنه وبعيد بما عرف من أن الإسلام عاصم للحقوق غير قاطع لها، فتبين أنّ المناسب أن يضاف إلى الأول وهو إباء الزوج الآخر عن الإسلام؛ لأنه يناسب الفرقة، هكذا ذكروا.

وبتدقيق النظر: نجد أنه لا خلاف بين الملائمة والمناسبة فلا ينبغي أن تكون شرطاً زائداً عليها كما فعل بعضهم، ما دام أنهم اشترطوا لصلاح الوصف ملائمته التي تعني مناسبته للحكم وموافقته له بأن يصح إضافة الحكم إليه ولا يكون نابياً عنه، وذلك بأن يوافق ما جاء عن السلف من العلل المنقولة[1].

التعـريف الخـامس:

المناسب: «عبارة عما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول».

وهذا هو تعريف أبي زيد الدبوسي.

والتعريف أقرب من غيره إلى الوضع اللغوي؛ لأن مناسبة الشيء للشيء تعني التوافق بينهما عقلاً.

وقد أخذ على هذا التعريف للمناسب، انه يمكن أن يتحقق مع الناظر نفسه فيقع في نفسه قبول شيء وتناسبه مع شيء آخر، لكنه قد لا يكون للمناظر فيه طريق إلى إثباته على خصمه، في مقام النظر، لأن الخصم قد يقول: إن كان هذا قد تلقاه عقلك بالقبول، فإني على خلافك، حيث لم يتلقه عقلي بالقبول، وحينئذ فلا يكون مناسباً بالنسبة لي، وتعقلك غير ملزم لي، وبناء على هذا فإن أبا زيد لم يجد في المناسبة مسلكاً لإثبات العلّة وقران الحكم بها في مقام

---

(١) انظر في جميع ذلك ومزيداً من التفصيل: البزدوي: ٣/٣٥١ ـ ٣٥٢، الإزميري: ٢/٣١٨ ـ ٣٢٠.

النظر، ولم يمنع التمسك بها في حق الناظر، لأنه لا يكابر نفسه في ما يقضي به عقله[1].

لكن يمكن أن يرد عليه بما قاله شارح المحصول: «والحق أنه يمكن إثباته على الجاحد، وذلك بأن يبين معنى المناسبة على وجه ملخص مضبوط، فإذا أبداه المعلل وأنكره الخصم كان معانداً ولا يلتفت إليه لجحده الأمور الجلية الواضحة»[2].

التعريف السادس:

الإمام الغزالي له وجهة نظر فيما حصل من القياس في كون الوصف علّة بالمناسبة بينه وبين الحكم.

فإنه بعد أن ذكر ما ذهب إليه أبو زيد الدبوسي من أن المناسبة لا تكفي في إثبات كون الوصف علّة بل لا بد من إظهار التأثير بالنص أو الإجماع، وذلك بناء على أن الإخالة يرجع حاصلها إلى الوقوع في النفس وقبول القلب له وطمأنينة النفس إليه، وهذا أمر باطني لا يمكن إثباته على الخصم، كما ذكرنا آنفاً ذكر بأن منشأ الخلاف والإشكال، آت من حد المناسبة، وبين أن الفقهاء أطلقوا بعض الألفاظ، كالمؤثر، والمناسب، والمخيل، والملائم، والمؤذن بالحكم، والمشعر به، وهذه الألفاظ مما يجب إدراك التمييز بينها، ثم أرجع هذه الألفاظ إلى ثلاثة أنواع، المؤثر، والمناسب والملائم، وبين أن الألفاظ الأخرى تعد في حكم العبارات المكررة عن المناسب، ثم شرح كل قسم وبين تميزه عن قسيمه، وسنحاول إيجاز ما يتعلق ببحثنا مما ذكره الإمام الغزالي.

فالمؤثر عنده: ما دل النص أو الإجماع على كونه علّة للحكم في محل النص أو في غير محل النص، ويتضح من تعريفه هذا ان المناسب والملائم يمكن

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي: ٢٤٨/٣، ازميري: ٣١٩/٢، العضد: ٢٣٩/٢ ـ ٢٤٠، الآيات البينات: ٩٠/٤.

(٢) شرح المحصول: للأصفهاني: ٢٣٩/٣.

أن يسمى كل واحد منهما مـؤثراً، كما يمكن تسمية المـؤثر مناسباً، وذلك لأن ما جعله الشارع علّة للحكم إنما كان كذلك بجعل الشارع له لا لمناسبته، وكل ما عرف أن الشارع جعله علّة فإنه لا شك في كونه مـؤثراً، ولا معنى للتأثير عنده إلا حصول الحكم من أثره وسببه، وأمثلة ذلك هي عين أمثلة ما كان النص مسلكه للتعليل به.

أما المناسب عنده: فقد أوضحه بالمثال، فقال في تحريم الخمر إن العلّة فيه كونه مسكراً مزيلاً للعقل، وقد تعرض الكتاب لتعليله بهذا المعنى، ولذا فإنه بهذا المعنى يلتحق بالنص ما دام قد ظهر بالنص تأثير هذا الوصف بالحكم، عندما نبه على إثارة العداوة والبغضاء، ولو كان القرآن الكريم لم يتعرض لهذا الجانب واقتصر على ذكر تحريم الخمر، فكان تعليله بالإسكار وإزالة العقل تعليلاً بالمناسب؛ لأن المصلحة تقتضي في مثله أن يصدر عليه هذا الحكم لما في الخمر من إفساد للعقول التي فيها ملاك أمر الدين والدنيا، وهذا كلام جلي واضح يمكن إثباته على الخصم مما لا يجعل لما ذهب إليه أبو زيد معنى يعقل.

وهكذا يقال في تعليل قتل الجماعة بالواحـد، كي لا يتخذ الـظلمة الاستعانة بالغير ذريعة إلى قتل أعدائهم، فإن هذا تعليل بمخيل مناسب، اقتضاه العقل، وهو ظاهر، ولم يقم دليل لا من جهة النص ولا من جهة الإجماع على تأثيره، فالمناسب إذاً لا يتميز عن المـؤثر بذاته، وإنما يتميز عنه، بأنه ليس من جهة النص والإجماع دلالة على كونه علّة، وليس يدل على عليته سوى كونه مناسباً.

وفي تمييز المناسب عن الملائم: ذكر أن المناسب ينقسم إلى ما يلائم معاني الشرع وإلى ما يكون غريباً، ومعلوم أن من العلماء من اشترط في المناسب ملائمته كما فعل الحنفية وبينا ذلك قريباً، ومنهم من اكتفى بمجرد مناسبته ولم يشترط الملائمة، أي: التأثير. كما هو مذهب غيرهم.

ويتحصل من هذا: أن كل مناسب عهد جنسه في تصرفات الشرع فهو ملائم، وما لم يعهد جنسه فهو المناسب الغريب الذي لا نظير له في تصرفات

الشرع، وحتى لا يشتبه على الناظر الفرق بين الملائم والمؤثر، باعتبار أن كلاً منهما عهد اعتباره شرعاً، ذكر أن الفرق بينهما: ان المؤثر هو: الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم المتنازع فيه بالإجماع أو النص في محل النزاع أو في غير محل النزاع. وذلك كقول الحنفي: الثيب الصغيرة تزوج لصغرها، ويبين أن عين الصغر ظهر تأثيره بالإجماع في الولاية في حق الابن، وفي ولاية المال، فقد ظهر تأثير عين هذا المعنى في عين هذا الحكم، في محل آخر غير محل النزاع، فعدى ذلك الحكم بعينه ـ وهو الولاية في النكاح ـ بتلك العلّة بعينها وهي الصغر إلى محل النزاع وهو الثيب الصغيرة. أما الملائم: فما عهد جنسه مؤثراً في جنس ذلك الحكم وإن لم يعهد عينه مؤثراً في عين ذلك الحكم في محل آخر، ومثل له، بتعليل سقوط قضاء الصلاة عن الحائض بالحرج والكلفة، وهذا من جنس معاني الشرع، وملائم له؛ لأن الشرع أسقط جملة من التكاليف بأنواع من الكلفة كما في السفر والمرض[1].

أقــــول:

والذي نود الإشارة إليه أن تسمية الترخص في قصر الصلاة والفطر في رمضان بالنسبة للمسافر والمريض إسقاط فيه شيء من التجوز؛ لأن الواقع هنا أنه تعالى خفف عن المريض والمسافر، ولم يسقط عنه التكليف كما هو الشأن في قضاء الصلاة عن الحائض، اللهم إلا أن يقال أن الترخص في السفر والمرض إسقاط جزئي، وهذا هو معنى التجوز في إطلاق لفظ الإسقاط عليه، ومع هذا فإن في النفس شيئاً من هذا التعبير، فإن الإسقاط ينبغي أن لا يعقبه مطالبة، وقد وجدنا الشارع أوجب على المترخص بالنظر قضاء ما فاته من الصوم متى ما زال العذر.

الاختيــــار:

ولعلنا إذا ما نظرنا إلى هذه التعريفات نجد بعضها قريباً من بعض فيما يؤدي إليه، حتى ليكاد الخلف بين ذلك يكون لفظياً، ولعل التعريف الثاني،

---

(١) انظر رأي الغزالي في: شفاء الغليل: ١٤٤ ـ ١٤٩.

وهو أن المناسب هو: «الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلاً من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة» هو ما يمكن الميل إليه، وذلك لما يتميز به من ضبط وتحديد للمعرف هذا من جهة، ولبعده عن الأمور العقلية التي كانت سمة في أغلب التعريفات من جهة أخرى.

المطلب الثاني
في
حجيـة المناسبـة وإفـادتهـا العلية

تمهيـــد:

ذكر الأصوليون الأدلة على أن المناسبة تفيد العلّة، ما بين موجز وما بين مفصل وأعجبني في هذا الصدد ما صنعه الصفي الهندي من توجيه في هذه الجزئية، وإنني الآن أحاول أن أنحو نحوه مشيراً إلى من اتفق معه من الأصوليين في جزئية ما من مناقشته للأدلة التي تثبت أن المناسبة دالة على كون الوصف المناسب علّة لحكم من الأحكام.

ويمكن تناول الدليل على كون الوصف المناسب علّة للحكم من وجهين:

الوجه الأول: مبني على مقدمتين ونتيجة هي:

(أ) أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد.

(ب) وأن هذا الحكم مشتمل على هذه الجهة من المصلحة.

(ج) ينتج من هذا أنه يغلب على الظن أنه إنما شرع الحكم الفلاني لأجل تلك المصلحة.

الوجه الثاني: في بيان أن المناسبة دالة على العلية وإن لم نقل بتعليل أحكام الله بالمصالح والحكم.

ولإثبات الوجهين ومناقشتهما ينبغي تناول كل منهما بشيء من التفصيل:

أما الوجه الأول: فقد رأينا أنه يشتمل على مقدمتين ونتيجة:

مناقشة المقدمة الأولى:

وهي: أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد.

وقد استدل على أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد بأدلة:

الدليل الأول: الإجماع:

وينظر فيه من جانبين:

الأول: إن الله تعالى حكيم ــ بإجماع المسلمين ــ وليس معنى هذا إلا أنه تعالى لا يفعل شيئاً إلا وفيه مصلحة، لأن هذا شأن الحكيم وبعكسه لا يعد حكيمًا.

الثاني: إن الأمة مجمعة على أن أحكام الله لا تخلو عن حكم مقصودة، ومن المتفق عليه أن تلك الحكم عائدة إلى العبد؛ لاستحالة عودها إلى الله تعالى، لكنهم اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب عليه تعالى وهذا ما ذهب إليه المعتزلة، أو بطريق التفضل منه تعالى على العباد كما هو مذهب أهل الحق من المسلمين[1].

الدليل الثاني:

على أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، إننا لو تتبعنا أحكام الله نجد أنه تعالى خصص الواقعة المعينة بذلك الحكم المعين، وهذا التخصيص إما أن يكون لمرجح أو لم يكن لمرجح.

أما القول بأن التخصيص لم يكن لمرجح، فإنه محال؛ لأنه يلزم عليه ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح.

فلا بد إذاً من القول بأن تخصيص واقعة معينة بحكم معين لا بد وأن

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ٢/١٧٧ ــ ١٧٨، وانظر: الإحكام للآمدي: ٣/٢٦٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٣٨، العضد: ٢/٢٣٨.

يكون لمرجح، وبما أن ذلك المرجح يستحيل أن يعود إلى الله تعالى لقيام الإجماع على ذلك ــ كما قلنا ــ ولأنه يلزم عليه أن يكون سبحانه وتعالى مستكملاً بذلك المرجح، ضرورة أن كل ما كان فاعليته لأمر يعود إلى نفسه كان ناقصاً في نفسه متكملاً بذلك الأمر، وهذا ممنوع في حقه تعالى.

ولهذا يتعين أن يكون المرجح عائداً إلى العبد، والعائد إلى العبد إما أن يكون مصلحته أو مفسدته وإما لا مصلحته ولا مفسدته، والقسم الثاني باطل بإجماع العقلاء فتعين الأول، وهو: إنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد جلباً للمصلحة ودفعاً للمفسدة.

اعتــــراض:

وقد يعترض على هذا بأنه ما دام الأمر يعود إلى العبيد، فإما أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة إليه تعالى سواء، وليس له فيه غرض، وحينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح، وإما أن يكون له فيه غرض، وحينئذ يحصل نفس الإشكال السابق من لزوم الاستكمال.

والجواب عليه:

الغرض الممنوع عند العقلاء هو الغرض النفسي، وهو الذي يعد نقصاً، أما إذا كان من باب الإحسان إلى المحتاجين فإن العقلاء لا يعدون مثل هذا الغرض نقصاً في حقه تعالى(1).

الدليل الثالث:

ومما يقوم دليلاً على أن أحكام الله مشروعة لمصالح العباد أيضاً أن يقال: إنه لو قلنا بأن الله تعالى، شرع الأحكام لا لمصلحة تعود إليه ولا إلى العبيد لنسبنا العبث والظلم إليه جل شأنه، لأنه بتقدير أن يكون الله إنما شرع الأحكام لا لغرض ما، فإنه يكون عابثاً والعبث عليه محال، بالنص والإجماع والمعقول.

---

(1) نهاية الوصول: ٢/١٧٨، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٣٧ ــ ٢٣٨، الإحكام للآمدي: ٣/٢٦٣.

أما النص: فلقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُم أَنَّما خَلقناكُم عَبثاً﴾[1] وقوله تعالى: ﴿رَبّنا ما خلقتَ هذا باطِلاً﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿ما خَلقناهُما إلا بالحَق﴾[3].

وأما الإجماع: فقد أجمع المسلمون على أنه تعالى محال أن يوصف بالعبث.

وأما المعقول: فإن العقلاء جميعاً يرون أن العبث صفة نقص؛ لأنها سفه والسفه عليه تعالى محال.

وبتقدير أن يكون إنه إنما شرع الأحكام لغرض إضرارهم فإنه يكون ظالماً، والظلم عليه تعالى محال بالنص والإجماع والمعقول، فالنصوص ناطقة بنفي الظلم عنه تعالى من مثل قوله تعالى: ﴿وما اللَّـهُ يريدُ ظُلماً للعالمينَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ومَا ربُّكَ بظَلَّامٍ للعَبيد﴾[5]. والإجماع قائم على أن الظلم منتفٍ عليه تعالى، وأما المعقول فإن العقلاء يرون في الظلم صفة نقص يستحيل أن تنسب إليه تعالى.

فلم يبق إلا أن يقال: إن الله تعالى إنما شرع الأحكام لمصلحة العباد ونفعهم[6].

الدليل الرابع:

النصوص حافلة بما يؤكد أنه تعالى رحيم بالعباد، وأن رحمته وسعت كل شيء، وأن إرسال الرسل رحمة بالناس أجمعين، مما لا يقبل معه الشك في أنه أراد مصلحتهم، ولم يشرع ما فيه ضرر لهم، وأنه تعالى لم يرد بعباده العسر إنما أراد بهم اليسر، ولم يرسل الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ إلا بالحنيفية

---

(١) من الآية: ١١٥ من سورة المؤمنون.

(٢) من الآية: ١٩١ من سورة آل عمران.

(٣) من الآية: ٣٩ من سورة الدخان.

(٤) من الآية: ١٠٨ من سورة آل عمران.

(٥) من الآية: ٤٦ من سورة فصلت.

(٦) نهاية الوصول: ١٧٨/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢ : ٢٣٨.

السمحة السهلة، وكل هذا يدل بوضوح على أن التكاليف بأسرها للمصالح؛ لأن تكليف الناس بما لا فائدة معه في غاية العسر والحرج والمشقة، وليس فيه رأفة ولا رحمة، بل يتحقق معه من الضرر ما يتنافى وكونه تعالى رحيمًا رؤوفاً بالعباد[1].

الدليل الخامس:

يستفاد من قوله تعالى: ﴿وما خلقتُ الجنَّ والإنْسَ إلا لِيعبدُون﴾ أنه تعالى إنما كلف عبيده بما فيه مصلحتهم، لأن من مقتضى كونه حكيمًا أنه إذا أمر عبده بشيء فلا بد وأن يزيح عنه كل العوائق والأعذار ليصير فارغ البال، وحينئذ يمكنه الاشتغال بأداء ما أمره به، والاجتناب عما نهاه عنه، ومن هنا نعلم أن التكليف يقتضي الظن بأن الله تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة للمكلف، لأن تكليفه بما لا مصلحة له فيه ليس من رعايته في شيء مما يتنافى وكونه حكيمًا[2].

الدليل السادس:

إن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿ولقدْ كَرَّمنا بَني آدَمَ﴾[3] ومن مقتضى التكريم والتشريف الذي خلق الله الإنسان عليه أن لا يكلف بما لا فائدة له فيه، لأن ذلك ينافي تكريمه وتشريفه، وهذا يعني أنه لو كلف لم يكلف إلا بما فيه مصلحة[4].

مناقشة المقدمة الثانية:

وهي أن هذا الحكم مشتمل على هذه الجهة من المصلحة فأمرها ظاهر؛ لأن القول بأن الحكم الفلاني مشروع للمصلحة الفلانية مبني على أننا وجدناه كذلك من اشتماله على تلك المصلحة[5].

---

(١) نهاية الوصول: ١٧٨/٢، الإحكام للآمدي: ٢٦٣/٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٤١.
(٢) نفس المصادر السابقة، المحصول: ٢٤٠.
(٣) من الآية: ٧٠ من سورة الإسراء.
(٤) نفس المصادر السابقة، المحصول: ٢٣٩.
(٥) نفس المصادر السابقة، المحصول: ٢٤٣.

مناقشة النتيجة:

وهي أننا لما علمنا أن الحكم مشروع للمصلحة، وعلمنا أن الحكم الفلاني مشتمل على المصلحة الفلانية ـ فإنه يغلب على ظننا أنه إنما شرع هذا الحكم لأجل هذه المصلحة.

استدل عليها بدليلين:

الأول: علمنا مما سبق أن الحكم لم يشرع إلا لمصلحة، وهذه المصلحة إما أن تكون هي نفس المصلحة الظاهرة لنا أو غيرها.

أما أن تكون غيرها فذلك باطل؛ لأن الأصل عدم مصلحة أخرى يضاف إليها الحكم، وإذا ثبت أن غير هذا الوصف ليس علّة لهذا الحكم ثبت ظن أن هذا الوصف هو العلّة لهذا الحكم.

الثاني: قال الصفي: إنا إذا اعتقدنا في ملك أنه لا يحكم إلا لمصلحة ثم رأيناه قد حكم بحكم في محل معين يحصل منه مصلحة معينة، فإنه يغلب على ظننا أنه إنما حكم لأجل حصول تلك المصلحة ـ وإن أمكن أن يكون هناك مصلحة أخرى ـ وإذا كان كذلك في الشاهد وجب أن يكون بالنسبة إلى الغائب كذلك، لوجود العلّة بعينها في حق الغائب، فإن العلّة لذلك الظن الغالب حاصل عند حصولها وغير حاصل عند فقدهما، وهما حاصلتان في حق الغائب، إذ الكلام فيه بعد أن ثبت أنه لا يحكم إلا لمصلحة، وإن هذه مصلحة، فثبت بهذا الدليل أن المناسبة مع الاقتران دليل العلية»[1].

وأما الوجه الثاني: وهو في بيان أن المناسبة دالة على العلية وإن لم نقل بتعليل أحكام الله بالمصالح والحكم ـ فيستدل عليه: بأنه بتأمل الأحكام الشرعية نجد المصالح والأحكام مقترنين لا ينفك إحداهما عن الأخرى، وهذا يدلنا على غلبة الظن بأن إحداهما يحصل عند حصول الأخرى، يستفاد ذلك من

---

(١) نهاية الوصول: ١٧٩/٢، وانظر: ١٧٨ أيضاً، والمحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٤٣ ـ ٢٤٦.

التكرار، فإن تكرار الشيء ووقوعه مراراً على وجه مخصوص يقتضي الظن بأنه لو وقع لما وقع إلا على ذلك الوجه المخصوص.

وقد استفاد أصحاب هذا الدليل من حالة الأفلاك والكواكب، فإن دورانها وطلوعها وغروبها وبقاءها على أشكالها المعروفة غير واجب على الله تعالى، ولكنا وجدنا الله سبحانه وتعالى أجرى العادة بإبقائها على حالة واحدة مما ترك أثراً بحصول الظن بأنها تبقى غداً وبعده على هذه الصفات، وكذا الشأن في نزول المطر عند وجود الغيم الرطب، وحصول الشبع عقيب الأكل والارتواء عند الشرب والاحتراق عند النار كل ذلك غير واجب، لكن العادة أطردت به مما يجعل الظن يقارب اليقين باستمرارها على هذه الحال.

ومن هذا علم أن أفعال الله وأحكامه ــ وإن قلنا بامتناع أن تكون معللة بالدواعي والأغراض ــ إلا أن ذلك لا يمنع من أن تكون المناسبة فيها تفيد ظن العلية[1].

الاعتراضات الواردة على ما تقدم:

اعترض من لم يجعل المناسبة دالة على العلية باعتراضات ترجع في مجملها إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: الإجابة عما تقدم ذكره من أدلة المثبتين.

الاتجاه الثاني: التدليل على منع تعليل أفعال الله وأحكامه.

الاتجاه الأول من الاعتراضات:

من وجوه:

الوجه الأول: إن الاستدلال بكونه تعالى حكيماً، ومن مقتضى حكمته أنه لا يفعل شيئاً إلا لمصلحة عباده ــ استدلال ضعيف، وذلك لأنه ليس من المسلم عندنا أن الحكيم هو من يكون فعله لمصلحة، بل الحكيم هو من كان فعله متقناً

---

(١) نهاية الوصول: ٢/١٧٩، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٤٦ ــ ٢٤٧.

محكمًا، وليس معنى الاتقان والإحكام في فعله تعالى إلا كونه واقعاً على الترتيب والتأليف اللطيف، وليس من شرط ذلك أن يشتمل على المصلحة، أو أن الحكيم بمعنى: أنه من لا يصدر عنه ما لا ينبغي صدوره، ومعلوم أن ما لا ينبغي صدوره محال في حقه تعالى؛ لأن ذلك إنما يتصور لو كان التصرف في ملك الغير، أو التصرف في ملك نفسه بما لا يأمره الشارع به، وهما في حق الله تعالى غير متصورين.

الوجه الثاني: أما الإجماع الذي ذكرتموه، فهو ليس بإجماع حقيقة بالمعنى الشامل للإجماع، فإن ما ذكرتموه هو إجماع الفقهاء لا المتكلمين، لأن المتكلمين على خلافه ولا يلزم من إجماع الفقهاء أن يكون الأمر مجمعاً عليه بالمعنى الشامل، فلا يكون حجة على غيرهم.

الوجه الثالث: أما دليل ترجيح أحد الجائزين على الآخر. . . إلخ.

فالاعتراض عليه يأتي من القول بأن ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح متردد بين أمرين:

الأمر الأول: إما أن يقال: إنه جائز بالنسبة للقادر المختار وحينئذ فإن الاستدلال بهذا الدليل ساقط من أساسه؛ لأنه تعالى قادر مختار فجاز أن يكون حكمه مرجحاً من غير مرجح.

الأمر الثاني: وإما أن يقال إنه غير جائز وحينئذ في المسألة تصوران:

أحدهما: أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وهذا لا يصح معه أن تكون أفعال الله معللة بالمصالح، لأنه على هذا التقدير يكون الكفر والمعصية واقعين بخلق الله تعالى، وأي مصلحة فيهما في ذلك؟.

ثانيهما: أن تكون أفعال العباد مخلوقة لهم، وهو أيضاً لا يصح معه أن تكون أفعال الله معللة بالمصالح، لأنه إما أن يكون ذلك العبد الفاعل للمعصية متمكناً من تركها أو غير متمكن.

فإن كان متمكناً من تركها: فإن هذا يقتضي القول: بأنه لما كان كونه

فاعلاً للمعصية وتاركاً لها أمرين ممكنين فإنه لم يترجح أحدهما على الآخر إلا لمرجح ـ وذلك بناء على المقدمة التي ذكرت في الدليل، وهي: أنه لا يجوز ترجيح أحد الجائزين على الآخر من غير مرجح، وحينئذ: فإما أن يقدر المرجح هو العبد نفسه، وهذا لا يجوز لأنه يلزم عليه التسلسل، وإما أن يكون المرجح هو الله تعالى، وعلى هذا التقدير يلزم أن الله تعالى خلق في العبد شيئاً أوجب فعل المعصية فلم يتمكن من تركها، وعليه فلا يصح أن يقال بتعليل أفعال الله تعالى بالمصالح.

وإن كان غير متمكن من تركها: فإن هذا يعني: أن تلك القدرة على المعصية مخلوقة لله تعالى، بمعنى أنه تعالى خلق في العبد ما يوجب المعصية، ويمتنع عقلاً انفكاكه عنها، وواضح من هذا أنه لا يمكن القول بأن الله تعالى يراعي مصالح العباد.

الوجه الرابع: أما عن العبث والظلم: فإنه ليس كل فعل خال عن المصلحة يعد عبثاً، لأنه لا دليل على ذلك، ومع تسليم ذلك، فإنه لا يلزم منه أن يكون الله تعالى عابثاً؛ لأن أسامي الله توقيفية فلا يجوز تسميته بهذا الاسم، وكذا يقال بالنسبة للظلم، فإنه بتقدير قصد إضرارهم لا يكون ظالماً، لأن الظلم عبارة عن التصرف بملك الغير، وهو في حقه تعالى غير متصور[1].

الاتجاه الثاني من الاعتراضات:

وهذا الاتجاه كما قلنا قائم على منع تعليل أفعال الله وأحكامه بالأغراض بالأدلة العقلية وقد ذكروا لذلك وجوهاً نذكر جانباً منها:

أحدها: إن القول بتعليل أفعال الله تعالى بالأغراض يتنافى وكونه تعالى فاعلاً مختاراً، لأنه بتقدير حصول الغرض يتردد الأمر بين أمرين: إما أن يقدر أنه غير متمكن من ترك ذلك الفعل، وهذا يعني أنه سيكون مضطراً إلى فعله، ومن الواضح أن الاضطرار ينافي الاختيار.

---

(١) انظر في جميع ذلك: نهاية الوصول: ٢/١٧٩ ـ ١٨٠، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٤٩.

وإما أن يكون متمكناً من تركه، وهذا يعني: أنه أمكن الفعل مرة والترك أخرى، فرجحان الفعل على الترك أن توقف على غرض آخر فإنه يلزم عليه التسلسل لأن الكلام فيه كالكلام في الأول، وإن لم يتوقف على غرض آخر فإن فاعليته حينئذ غير متوقفة على غرض وهذا هو المطلوب.

ثانيها: ومما يدل على عدم جواز القول بتعليل أفعال الله تعالى، كونه موجداً وخالقاً لأفعال العباد، وإن العبد غير موجد لأفعاله، وهذا يعني: إن كل ما حصل من الكفر والمعاصي فهو من فعل الله تعالى، وهذا لا يصح أن يقال معه، إن الله تعالى لا يفعل إلا ما يكون مصلحة للعبد.

ثالثها: إن بتقدير كون أفعال الله تعالى معللة بالأغراض يلزم النظر في تلك الأغراض فهي إما أن تكون قديمة، وعلى هذا يلزم القول بقدم الفعل والمفعول وهذا غير معقول، وإما أن تكون حادثة وحينئذ فإما أن يتوقف حدوثها على حدوث غرض آخر وعلى هذا يلزم التسلسل المحال، وإما أن لا يتوقف حدوثها على حدوث غرض آخر وهذا هو المطلوب[1].

والجواب على ما ذهبوا إليه:

إن ما ذكروا من أمور عقلية لو صحت لقدحت في التكليف، وليس القول في القياس إلا فرعاً على القول بالتكليف، ولهذا لا يصح القول بالأمور العقلية في هذا المقام.

وأيضاً فإن النصوص قائمة على إثبات أن الله تعالى قد علل الكثير من أحكامه صريحاً وإيماء وتنبهاً، وكذلك نجد النبي صلى الله عليه وسلم في كثير من الأحكام يبين العلّة في تشريعها، وعلى ذلك جرى أصحاب النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ والمجتهدون بعدهم مما لا يدع مجالاً للشك في القياس ونفي

---

(١) انظر هذه الأدلة مع أدلة أخرى في: نهاية الوصول: ٢/١٨٠ ــ ١٨١، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٥١ ــ ٢٧٠، الإحكام للآمدي: ٣/٢٦٥ ــ ٢٦٧.

التعليل بأي شكل من الأشكال، وقد قدمنا أمثلة التعليل بالقرآن والسنة في أكثر من موضع[1].

المطلب الثالث
في
تقسيم المناسب

تمهيـــد:

قسم الأصوليون المناسب من وجوه:

التقسيم الأول: باعتبار حصول المقصود من شرع الحكم به، وينقسم إلى قسمين:

١ ــ ما يحصل به الحكم يقيناً.

٢ ــ ما يحصل به الحكم ظناً.

التقسيم الثاني: من حيث النظر فيه، وينقسم إلى قسمين:

١ ــ المناسب الحقيقي، وله أقسام.

٢ ــ المناسب الإقناعي.

التقسيم الثالث: بحسب شهادة الشرع له بالاعتبار وعدمه، وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ــ ما علم أن الشارع اعتبره.

٢ ــ ما علم أن الشارع ألغاه.

٣ ــ ما لم يعلم أن الشارع اعتبره أو ألغاه.

---

(١) انظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٧٠، نهاية الوصول: ١٨٢/٢، وفيه أجاب بأجوبة أخرى غير ما ذكرنا، كما أجاب الآمدي على كل دليل من أدلة الخصم. فانظر: الإحكام: ٢٦٨/٣ ــ ٢٧١.

التقسيم الرابع: من حيث التأثير وعدمه، وهو في ذلك على قسمين:
١ ـ إما أن يكون مؤثراً.
٢ ـ وإما أن يكون غير مؤثر. وله أوجه.

ويجدر أن نتناول كل وجه من هذه التقسيمات بشيء من التفصيل.

التقسيم الأول للمناسب
باعتبار حصول المقصود من شرع الحكم بالمناسب يقيناً أو ظناً

سبق القول إن الحكم شرع للمناسبة، وعلى هذا القول: إما أن يكون الحكم محصلاً للمصلحة، وإما أن يكون مانعاً للمفسدة، وإما أن يكون محصلاً للمصلحة دافعاً للمفسدة معاً.

وهذه الأقسام قد يكون تحصيل المقصود فيها يقيناً، وقد يكون ظناً كما أنه قد يكون الأمران فيه متساويين، وقد يكون تحصيل المقصود مرجوحاً.

أما ما يكون محصلاً للمقصود يقيناً: فقد مثلوا له بالحكم بصحة البيع لحصول الملك وصحة التصرف.

وإما ما يكون محصلاً للمقصود ظناً، فيمثل له: بمشروعية القصاص بالقتل العمد العدوان، فإنه مظنة لمصلحة حفظ النفوس وصيانتها عن التلف، وإنما قلنا إن حصول ذلك ظناً: لأن شرعية القصاص فيه إهلاك للنفس، لكنه يغلب على الظن حصول الحفظ للنفس به؛ لأن الظاهر من حال العاقل أنه سوف لن يقدم على القتل إذا علم أنه سيقتل بسببه.

وأما ما يستوي فيه الأمران: فقد مثلوا له، بشرعية وجوب الحد على شارب الخمر، فإن هذا الحكم محصل لمصلحة هي حفظ العقول، لكن وجوده وعدمه متساويان في الأمر على ما يبدو في العادة، فإن الإقدام على الشرب مساوٍ للاحجام عنه من غير ترجيح، وغلبة لأحدهما عادة، هكذا ذكروا.

لكن في هذا نظر: وذلك لأنه لو سلم ما قيل: إن العادة جرت على أن الاقدام

والإحجام متساويان، فإن ذلك إنما كان لا لمشروعية الحد، إنما هـو للتهاون والتسامح في إقامته، وإلا فأصل التشريع يكون زاجراً لو لم يحصل ذلك التهاون في إقامة الحد.

أما ما يكون حصول المقصود فيه مرجوحاً: فقد مثلوا له بمشروعية نكاح الآيسة لمصلحة التولد والتناسل، فإن هذا وإن كان ممكناً عقلاً لكنه بعيد فيما جرت به العادة، ولذا فإن تحصل المقصود فيه مرجوح.

وهذه الأقسام وإن كانت قد تفاوتت درجاتها قوة وضعفاً، إلا أنه يجوز التعليل بالأول والثاني منها، بالاتفاق، أما في الثالث والرابع فقد وقع فيهما الخلاف.

ونرى الصفي الهندي ومن تابعه رجحوا جواز التعليل بهما، بشرط أن يكون ذلك في آحاد الصور الشاذة، وأن يكون ذلك الوصف في أغلب الصور مفضياً إلى المقصود، وبدون هذين الشرطين لا يجوز التعليل بهما عنده.

وقد استدل على رأيه: بأننا وجدنا الشارع أباح الزواج من الآيسة لغرض التناسل، ورخص في السفر للملك المرفه الذي لم تتحقق بالنسبة له أية مشقة، وهكذا وجدنا كثيراً من المظان التي رتب الحكم عليها قد علل بها مع انتفاء الحكمة الأصلية فيها لسبب من الأسباب، مما يدل على جواز التعليل بما استوى فيه حصول المصلحة وعدم حصوله وبما يكون حصول المقصود فيه مرجوحاً، وذلك بناء على أن انتفاء ظهور المقصود لا يقدح في صحة التعليل.

ويبقى الكلام فيما إذا حصل القطع بأن المقصود من شرع الحكم غير ثابت، وهذا مما حصل فيه الخلاف.

فعلماء الأصول من الشافعية منعوا التعليل به؛ لأن الحكم غير محتمل في مثل هذه الصورة، بمعنى: أن الوصف غير مفضٍ إلى الحكم قطعاً، وما شأنه كذلك لا يكون مناسباً فلا يصح التعليل به.

ومثلوا له بما لا تعبد فيه وبما فيه تعبد، فالأولى: كعدم لحوق النسب

بالمشرقي من زوجته المغربية التي لم يرها؛ لأنا علمنا عدم العلوق قطعاً، والثاني: كاستبراء جارية اشتراها في المجلس بعد أن باعها فيه، فإن العلم حاصل ببراءة رحمها من ماء غيره.

أما الحنفية: فإنهم قالوا يصح التعليل به، فقد ألحق أبو حنيفة نسب ولد مغربية زوجها مشرقي مع أن عدم الملاقاة بينهما مقطوع به، وذلك لوجود سببه وهو الفراش، كما أوجب على البائع استبراء الأمة التي اشتراها في المجلس الذي باعها فيه، مع القطع بأن رحمها غير مشغول بنطفة المشتري، لأنه اعتبر السبب وهو حدوث الملك.

الاختيـــار:

لما كانت المصلحة قد تخفى على المكلفين أو قد تتفاوت بحسب الأحوال والأزمان احتاط العلماء فأناطوا الأحكام بمظنتها، وذلك ضبطاً لها ومنعاً من التخبط فيها، وهذا يعني أنهم أرادوا أن يسدوا كل باب يجعل الحكم نهباً للأهواء والرغبات النفسية، وحينما قلنا سابقاً بجواز التعليل بالحكمة فإن ذلك مقيد بأن تكون ظاهرة منضبطة كما علمنا ذلك في حينه، وعلى هذا فإن رأي الحنفية هنا هو ما يتفق والمبدأ الذي درجنا عليه في هذا الصدد، ومما يؤكد هذا أن الشافعية أنفسهم اتفقوا مع الحنفية في بعض جزئيات هذا الموضوع مما يجعل ذلك حجة منهم عليهم، فالكل متفقون على أن سفر الملك المرفه لا يناقض الترخص حتى ولو قطع بعدم المشقة فيه، وكذا المطلقة غير الموطوئة بعد الوضع بستة أشهر، فإنهم أوجبوا عليها العدة مع القطع بعدم شغل رحمها، ففي هذين المثالين وغيرهما من الأمثلة الكثيرة الأخرى مما كان على شاكلتها روعيت المظنة مع القطع بعدم حصول أصل التعليل فيها[١].

---

(١) انظر في جميع ذلك: نهاية الوصول: ٢/١٧١، البحر المحيط: ٣/٢٣٤، العضد على ابن الحاجب ٢/٢٤٠، الإحكام للآمدي: ٢/٢٥٠ ـ ٢٥١، نشر البنود: ٢/١٧٤ ـ ١٧٦، فواتح الرحموت: ٢/٢٦٣، المحلي مع جمع الجوامع، والآيات البينات: ٤/٩٢ ـ ٩٣، المختصر: ١٤٩.

التقسيم الثاني للمناسب
من حيث النظر فيه

ينقسم المناسب من حيث النظر فيه إلى قسمين: حقيقي، وإقناعي.

أما المناسب الحقيقي: فيراد به المناسب الذي لم يظهر بعد البحث عنه والتأمل فيه أنه غير مناسب.

وأما المناسب الإقناعي: فهو ما كان على خلاف ذلك[1].

الأول: المناسب الحقيقي

المناسب الحقيقي: أقسام ثلاثة:

الأول: ما يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا.

الثاني: ما يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة.

الثالث: ما يكون لمصلحة تتعلق بهما ـ الدنيا والآخرة.

وقبل تفصيل القول في الأقسام الثلاثة تجدر الإشارة إلى أن حصول المقصود من المناسب الحقيقي لا يعدو واحداً من أمور أربعة:

الأول: ما يحصل المقصود منه ابتداء، وذلك كالبيع والنكاح والإجارة، إذا صدر ذلك من أهله وأضيف إلى محله، فإنه يحصل منه مايترتب عليه من المقاصد الدنيوية الأصلية ابتداء، فبالبيع يحصل ملك العين المباعة، وبالنكاح يحصل حل الانتفاع بالبضع، والإجارة يحصل فيها ملك المنفعة بالعين المؤجرة.

الثاني: ما يحصل منه أصل المقصود وفاقاً ودواماً، ومثاله: مشروعية القصاص، فإن بها يحصل المقصود الأصلي وهو حفظ النفس، لكن ليس ابتداء، إنما في الدوام والتبعية.

الثالث: ما يحصل منه تكميل المقصود ابتداء، ويمثل له باشتراط الطهارة بالنسبة للبدن والمكان، وباشتراط التوجه للقبلة وستر العورة في الصلاة،

---

(١) انظر: بدخشي: ٥١/٣، والإسنوي: ٥٣/٣، شفاء الغليل: ١٧٢.

فالملاحظ في مشروعية الصلاة أصلاً هو تعظيم الرب ـ سبحانه وتعالى ـ والخضوع له، وذكر العبد له في كل ساعة، وما من شك في أن المقصود الأصلي يكمل باشتراط هذه الأمور في ابتداء الشروع.

الرابع: ما يحصل فيه تكميل المقصود في الدوام، ويمثل له باشتراط عدم الكلام في الصلاة، فإنه لو أبيح للمصلي الكلام فيها لأخل ذلك بكمال التعظيم لكن لا في الابتداء بل في الدوام[1].

أقول: وفي أمثلة الثالث والرابع نظر، فإنها في الواقع شروط وليست بعلل مناسبة إلا أن يقال إنها شروط بمعنى العلّة، أو إنها تمثيل للمناسب بوجه عام سواء قلنا بعليته أو لم نقل.

ولنعد إلى الكلام عن أقسام المناسب الحقيقي الثلاثة:

القسم الأول من المناسب الحقيقي
ما يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا

وهو ستة:

الأول: ما يكون في محل الضرورة، وهو المناسب الذي تضمن حفظ الضروريات الخمس، وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال.

أما الدين: فقد شرع الله تعالى له ما يحفظه من قتال الحربيين والمرتدين، ووضع القيود والضوابط على الذميين في أن يكون أمنهم وتعايشهم مع المسلمين مشروطاً بعدم قيامهم بأي عمل يمس الدين.

وأما النفس: فقد شرع الله تعالى لها ما يحفظها، كمشروعية القصاص والحدود وما إلى ذلك.

وأما العقل: فقد شرع الله تعالى له ما يحفظه من تحريم السكر، وأوجب الحد على شاربه، كما حرم كل ما يمس العقل ويجعله قاصراً لا يقوم بوظيفته.

---

(١) انظر في ذلك: نهاية الوصول: ٢/١٧١ و ١٧٤ ـ ١٧٥، الإحكام للآمدي: ٣/٢٤٩.

وأما النسب: فقد شرع الله تعالى له ما يحفظه من تحريم الزنا وإقامة الحد والعقوبة على الفاعل، وذلك لأن المزاحمة على البضع مما يفضي إلى اختلاط الأنساب الذي يقتضي هو الآخر ضياع الأولاد وإهلاكهم.

وأما المال: فقد شرع الله له ما يحفظه من تحريم الغضب والسرقة وإحلال البيع وتحريم الربا، ووضع زواجر من الحدود على من لا يكون تعامله في الأموال وفقاً للضوابط الشرعية.

وهكذا نجد الشارع أولى هذه المقاصد الضرورية الخمسة اهتماماً كبيراً وشرع لها ما يحفظها ابتداء وعلى الدوام[1].

هذا وقد زاد بعضهم قسمًا سادساً وهو حفظ الأعراض، فإن العقلاء من الناس يبذلون نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وهذا يدل على أن حفظ العرض ضروري أيضاً، لأن فداءه بما هو ضروري من النفس والمال يجعله ضرورياً من باب أولى، ولذا فإنا نجد الشارع قد تكفل بحفظ الأعراض، فشرع الحد بالقذف، لأن الإنسان قد يتجاوز عمن جنى على نفسه وماله لكنه يبعد أن يتجاوز عمن أصابه في عرضه، وكم ثارت حروب في الجاهلية نتيجة لمساس عرض فيهم، وعبس وذبيان خير دليل على ذلك، فقد استمرت بينهم الحرب أربعين عاماً بسبب أن أحدهم فضح عرض الآخر[2].

الثاني: ما يكون مكملاً للضرورة، ويراد بهذا المناسب، المبالغة في حفظ الضروريات السابقة، فقد حرم الله البدعة وأوجب عقوبة على المبتدع الداعي

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ٢/١٧١ ـ ١٧٢، البحر المحيط: ٣/٢٣٤، بدخشي والإسنوي: ٣/٥٢ ـ ٥٣، ابن الحاجب والعضد: ٢/٢٤٠، شفاء الغليل: ١٦٢ ـ ١٦٤، الإحكام للآمدي: ٣/٢٥٢ ـ ٢٥٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٢٠ ـ ٢٢١، إزميري: ٢/٣٢٢، فواتح الرحموت: ٢/٢٦٢، المحلي على جمع الجوامع والآيات البينات: ٤/٩٥ ـ ٩٦، نشر البنود: ٢/١٧٧، ضوابط المصلحة: للدكتور البوطي: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٣/٢٣٥.

إلى بدعته مبالغة في حفظ الدين، وحرم شرب قليل المسكر ورتب الحد عليه مبالغة في حفظ العقل، وحرم النظر واللمس ورتب عليها الزجر مبالغة في حفظ النسب والنسل. وتجدر الإشارة إلى أن بعض العلماء لم يعد هذا قسماً مستقلاً بل عده ملحقاً بالقسم الأول[1].

الثالث: ما يكون في محل الحاجة، والحاجة ما لم تبلغ حد الضرورة، وبعبارة أخرى: هي التي قد تتحقق من دونها الأمور الخمسة المتقدمة إلا أن ذلك مع الضيق والحرج، ويمثل لذلك: بما شرعه الله من تمكين الولي من تزويج الصغيرة، وإنما لم يعد هذا من الضروريات، لأن مصالح النكاح غير ضرورية للصغيرة في الحال، لكن الحاجة قد تدعو إلى ذلك، وذلك لأن الكفء قد لا يوجد في كل حال، ولو لم يجوز الشرع تصرف الولي بنكاح الصغيرة فقد يفوت إلى غير بدل عند الحاجة إليه، وفي ذلك تفويت لمصلحتها.

وفي الأحكام الفقهية الكثير من هذا القبيل، فقد جوز الفقهاء، البيع والإجارة وغيرهما مما تدعو إليه مصلحة الصبي وحاجته.

وقد يبلغ بعضها مبلغ الضرورة، فقد مكن الشارع الولي من شراء الطعام واللباس للصغير الذي يتعرض للتلف من الجوع والبرد قطعاً، ومن هذا القبيل استئجار المرضعة له، فإن الضرورة داعية إلى ذلك حفاظاً على حياته، فالشراء والإجارة وإن كانا من الحاجيات إلا أنهما في مثل هذا المقام انتقلا إلى الضروريات، لأن فيهما حفظاً للنفس من التلف وحفظ النفس أمر ضروري، لا حاجي، ويمثل للحاجي أيضاً بالرخص التي شرعها الله دفعاً للحرج عن الناس كالنطق بكلمة الكفر عند الإكراه، والقصر والفطر في السفر والمرض وغير ذلك[2].

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ٢/١٧٢، البحر المحيط: ٣/٢٣٥، العضد: ٢/٢٤٠ ـ ٢٤١، بدخشي والإسنوي: ٣/٥٣ ـ ٥٤، الآيات البينات: ٤/٩٧، نشر البنود: ٢/١٨٠.

(٢) المصادر السابقة: مع: شفاء الغليل: ١٦٥، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٢٢، إزميري: ٢/٣٢٢، فواتح الرحموت: ٢/٢٦٢، نشر البنود: ١٨١، ضوابط المصلحة: ١٢٠.

الرابع: ما يكون مكملاً للحاجة: ويمثل لذلك برعاية الكفاءة، ومهر المثل في تزويج الصغيرة، فإن هذا ادعى إلى دوام النكاح وتكميل مقاصده، وإن كان أصل الحاجة حاصلاً بدونه[1].

الخامس: ما يكون جارياً مجرى التحسينات، من غير أن يعارض بقاعدة معتبرة ويعنى بالتحسينات، ما لا يؤدي تركها إلى ضيق، لكن مراعاتها متفقة مع مبدأ الأخذ بما يليق، وتجنب ما لا يليق، ويمثل لذلك: بتحريم تناول الخبائث، لأن تناولها مستقبح والطباع تنفر عنها لخساستها، وتلك هي المناسبة في تحريمها، كما يمثل لذلك أيضاً، بأحكام النجاسات وستر العورات، وتحريم الإسراف والتقتير، وأحكام الكفاءة، في اختيار الزوجين، وآداب المعاشرة، وغير ذلك من الأمور التي شرعها الله متمشية مع مكارم الأخلاق[2].

السادس: ما يكون جارياً مجرى التحسينات: لكنه معارض بقاعدة معتبرة ومثلوا لذلك بمكاتبة السيد عبده، فإن المقصود من تشريعها فك الرقبة وهذا جار على وفق محاسن العادات من تكريم بني آدم، والكتابة ليست من الأمور الحاجية لأنها لو منعت لما حصل ضرر، فهي إذاً من الأمور التحسينية، إلا أنها مخالفة لقاعدة امتناع بيع الشخص بعض ماله بالبعض الآخر؛ لأن ما يحصله العبد المكاتب في قوة ملك السيد له، وذلك بناءعلى أن العبد لا يملك، هذا على القول بأنها عقد معاوضة، إلا أن المالكية يرون أنها ليست كذلك فقد نقل عن مالك أنه قال: ما يؤديه المكاتب من جنس الغلة، ويبدو أنه المذهب الصحيح عندهم[3].

---

(١) نفس المصادر السابقة، والبحر المحيط: ٢٣٦/٣.
(٢) نفس المصادر السابقة، وفواتح الرحموت: ٢٦٣/٢، الآيات البينات: ٩٨/٤، نشر البنود: ١٨٢/٢.
(٣) نهاية الوصول: ١٧٢/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٢٢، نشر البنود: ١٨٣/٢.

القسم الثاني من أقسام المناسب الحقيقي
ما يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة

وهذا شامل للمصالح التي تكون رعايتها سبباً في تزكية النفوس وتهذيبها وإبعادها عن الرذائل، وتجميلها بالفضائل والمكرمات، كما أنها تكون سبباً في حصول الثواب، ودفع العقاب في الآخرة.

فالصلاة مثلاً شرعت للخضوع والتذلل إلى الله تعالى، والصوم فقد شرع لتهذيب النفوس وكسر جماحها، وهكذا أمور العبادات كلها، والنفس الزكية هي التي تـؤدي المأمورات وتجتنب المنهيات، وبالتالي فهي الظافرة بالسعادة الأخروية[1].

الثالث من أقسام المناسب الحقيقي
ما يتعلق بالمصالح الدنيوية والأخروية معاً

ويراد بذلك: المصالح التي يحصل بها منفعة للناس في دنياهم وآخرتهم معاً، مثال ذلك: إيجاب الكفارات. فهي محصلة للزجر عن الأفعال التي وجبت الكفارة من أجلها، مع أن فيها تكفيراً للذنوب، وتلافياً للتقصير، الذي حصل من المكلف نتيجة لتلك الأفعال.

نتيجـة لمـا تقـدم:

بعض الأمثلة يقطع أو يغلب على الظن فيها القول بأنها من القسم الذي اعتبرت منه، وبعضها ما يقطع أو يغلب على الظن فيها أنها ليست من ذلك القسم، والبعض الآخر يتساوى فيه الأمران.

مثال الأول: وجوب القصاص بالقتل بالمثقل، وقد قلنا سابقاً إن وجوب القصاص قد شرع لحفظ ضروري وهو النفس، والقتل بمثقل يشمله ذلك، فتشريع القصاص فيه من الواضح أنه من قبيل المصلحة الضرورية لا فرق بينه وبين المحدد، لأنه لو لم يشرع القصاص به لعدل كل من يريد قتل إنسان عن

---

(١) نهاية الوصول: ١٧٢/٢، الإسنوي: ٥٤/٣، المحصول: ٢٢٣، إزميري: ٢٢٣/٢.

قتله بمحدد إلى قتله بمثقل، تخلصاً من القصاص عن نفسه، ولا يخفى ما في ذلك من إتلاف للنفوس، فكان المثقل والمحدد في الحكم متساويين.

ومثال الثاني: وهو ما يتضح فيه أنه ليس من القسم الذي اعتبر منه: وجوب القصاص بالقتل بغرز الإبرة في غير مقتل بحيث لم يحدث ألماً وورماً ظاهراً، فإنه يظهر منه أن تشريع القصاص فيه ليس من قبيل المصلحة الضرورية، لأن مثل هذا لا يفضي إلى الهلاك عادة إلا في حالات نادرة.

ومثال الثالث: وهو ما يتساوى فيه الأمران، إيجاب قطع الأيدي باليد الواحدة، فهو متردد بين أن يكون من المصالح الضرورية إذا اعتبرنا أنه لو لم يجب ذلك لأدى الأمر إلى أن كل من أراد قطع يد استعان بغيره، ليدفع عن نفسه القصاص مما يؤدي إلى إبطال فائدة مشروعية القصاص، وبين أن لا يكون من باب رعاية المصالح الضرورية إذا اعتبرنا أنه احتاج إلى أن يشاركه معه غيره، لأن مثل هذا الفعل مما يحتاج الاستعانة فيه بالغير، وقد لا يساعده الغير عليه، ومن هنا يتضح أن وجه الحاجة إلى شرع القصاص هنا ليس كوجه الحاجة إلى شرعه في المنفرد[1].

***

الثاني: المناسب الإقناعي

وهو قسيم المناسب الحقيقي، وعلى خلافه، فإن المناسب الإقناعي هو: ما يظهر منه بادىء ذي بدء أنه مناسب، وعند البحث عنه والتأمل فيه يتبين لنا خلاف ذلك، ولا كذلك الحقيقي كما رأينا.

ومثل بعض علماء الأصول للمناسب الإقناعي: بعدم جواز بيع الكلب والسرقين وسائر النجاسات، وقاسوا ذلك على تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة، والعلّة في ذلك النجاسة في كل، لأن كون الشيء نجساً يناسب إذلاله، والقول بجواز بيعه إعزاز له من حيث أن بيعه يعني: مقابلته بالمال.

---

(١) نهاية الوصول: ١٧٣/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٢٣ ــ ٢٢٤.

فإذا كانت النجاسة وصفاً مناسباً لعدم جواز البيع، وقد حصل هذا الوصف في الفرع الذي هو الكلب والسرقين، وجب عدم جواز بيعهما، وهذا الوصف وإن كان يظهر منه المناسبة في أول الأمر، إلا أنه بإمعان النظر فيه يظهر أنه ليس بمناسب لأنه لا معنى لكون الشيء نجساً إلا أنه لا تجوز معه الصلاة، وهذا لا مناسبة بينه وبين عدم جواز البيع.

وقد اعترض بعضهم على هذا: بأنه ليس المراد بكونه نجساً منع الصلاة معه فقط، بل هذا حكم من أحكام النجس، وعليه فالتعليل بكون النجاسة تناسب الإذلال ليس من هذا الصنف من المناسب[1].

أقول: وهو اعتراض وجيه ومقبول.

التقسيم الثالث للمناسب
باعتبار شهادة الشرع له بالاعتبار وعدمها

ينقسم المناسب باعتبار شهادة الشرع له بالملائمة والتأثير وعدمها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما علم أن الشارع اعتبره.

الثاني: ما علم أن الشارع ألغاه.

الثالث: ما لم يعلم أن الشارع اعتبره أو ألغاه.

ويقصد بالعلم هنا الرجحان، وبالاعتبار: إيراد الحكم على وفقه، لا التنصيص عليه أو الإيماء إليه؛ لأنه لو قلنا بأن المراد بالاعتبار التنصيص على المناسب أو الإيماء إليه، فإن هذا يعني أن العلّة مستفادة من النص صريحاً أو إيماء وليس من المناسبة، فلم يكن بعد ذلك مستنبطاً.

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ٢/١٧٣، البحر المحيط: ٣/٢٣٧، بدخشي والإسنوي: ٣/٥٢ ــ ٥٤، شفاء الغليل: ١٧٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٢٥ ــ ٢٢٦، إزميري: ٢/٣٢٢.

والأقسام الثلاثة ليست موضع اتفاق في مجموعها على كونها طريقاً للعلّة، بل هي موضع خلاف بين الأصوليين، كما أن لبعضها تقسيمات فرعية، سنتناولها بشيء من التفصيل.

القسم الأول: المناسب الذي علم أن الشارع اعتبره:

هذا القسم من المناسب، إذا أردنا تقسيمه تقسيمًا عقلياً، فإنا نصل به إلى تسعة أقسام، لأنه: إما أن يعلم أن الشارع اعتبره بخصوص وصفه. وإما أن يعلم أن الشارع اعتبره بعموم وصفه. وإما أن يعلم أن الشارع اعتبره بهما معاً.

وكل واحد من هذه التقديرات: إما أن يكون في عين الحكم، وإما أن يكون في جنس الحكم، وإما أن يكون فيهما معاً، فإذا ضربنا الثلاثة بالثلاثة يكون الجميع تسعة، لكن ما وقع منها في الشرع خمسة فقط سنذكرها بالآتي:

أولها: المناسب الذي يكون اعتباره في الشرع لخصوص الوصف في خصوص الحكم، ولعموم الوصف في عموم الحكم، وهو الذي يقال فيه: اعتبر نوعه في نوعه، أي نوع الوصف المناسب في نوع الحكم. وهو ما سماه الأصوليون: «الملائم» ومثاله: القتل بالجارح من الآلات موجب للقصاص، والعلّة في ذلك كونه قتلاً عمداً عدواناً، فقد علم أن الشارع اعتبر تأثير خصوص كونه: قتلاً عمداً عدواناً بمحدد في خصوص الحكم، وهو وجوب القصاص في النفس، فيقاس عليه القتل بالمثقل بجامع كونه قتلاً عمداً عدواناً.

كما عرف تأثير جنسه وهو عموم كونه جناية على المحل المعصوم والتي تشمل الجناية في النفس والأطراف في عموم الحكم وهو وجوب القصاص من حيث إنه يعتبر عقوبة والعقوبة شاملة للقصاص في النفس والأطراف.

وقد مثل الإسنوي وبعض الأصوليين لاعتبار نوع المناسبة بنوع الحكم، بالسكر مع الحرمة، فإن السكر نوع من الوصف والحرمة نوع من الحكم، وقد حرم الشارع الخمر للإسكار فيلحق به النبيذ لنفس العلّة، وهذا النوع من

المناسب متفق عليه بين القائلين بالقياس بل عدوه أولى ما يعتد به من الوصف المناسب[1].

ثانيها: المناسب الذي علم أن الشارع اعتبر خصوص وصفه في عموم الحكم، وهو ما يعبر عنه: بما يعتبر فيه نوع الوصف في جنس الحكم.

ويمثل له: بمسألة تقديم الأخوة الأشقاء على الأخوة من الأب في الإرث والصلاة، فقد وجدنا الشارع اعتبر خصوص كونهم أشقاء في جنس الحكم وهو تقديمهم على الأخوة من الأب في الإرث والصلاة، فيقاس على ذلك تقديم الأخوة الأشقاء على الأخوة من الأب في صورة أخرى وهي ولاية النكاح، لأن الأخوة الأبوية نوع واحد في الصورتين، وهي وإن لم يعلم تأثير هذا الوصف في التقديم في هذه الصورة، لكن عرف تأثير الوصف في الجنس ـ وهو التقديم عليهم فيما يثبت لكل واحد منهما عند عدم الآخر.

وهذا القسم يعد أقل رتبة من سابقه، لأن الاختلاف بين الخاصين أقل من الاختلاف بين الخاص والعام، ولهذا فإن غلبة ظن العلية في الأول أكثر وأقوى[2].

ثالثها: العكس: وهو ما عرف اعتبار الشارع له بعموم الوصفية في خصوص الحكم وهو ما يقال عنه: اعتبر جنس الوصف في نوع الحكم.

ومثاله: إسقاط الشارع ركعتين عن المسافر، والعلّة في ذلك المشقة والمشقة جنس، فيقاس على ذلك إسقاط القضاء عن الحائض، فإن إسقاط القضاء نوع واحد يشتمل على صنفين، إسقاط قضاء الكل وإسقاط قضاء البعض.

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ١٧٣/٢، البحر المحيط: ٢٣٧/٣، الإسنوي: ٥٧/٣، ابن الحاجب والعضد: ٢٤٢/٢، المحصول: ج ١، ق ٢: ٢٢٦، الإحكام للآمدي: ٢٦٠/٣.

(٢) انظر مع المصادر السابقة: فواتح الرحموت: ٢٦٧/٢، كشف الأسرار: ٣٥٣/٣، البحر المحيط: ٢٣٨/٣.

وهذا القسم وإن كان قريباً من سابقه إلا أن ما قبله أولى بالاعتبار، يقول الصفي الهندي معلّلاً ذلك: «لأن الإبهام في العلّة أكثر محذوراً من الإبهام في المعلول»[1].

رابعها: المناسب الذي علم أن الشارع اعتبر خصوص وصفه في خصوص الحكم فقط، ذكره الصفي الهندي ومثل له بقياس تحريم النبيذ على تحريم الخمر، والجامع بينهما كونهما مسكرين، وذلك بعد أن عرفنا تأثير وصف في تحريم الخمر، علمنا أن خصوص كونه مسكراً أثر في خصوص الحكم وهو التحريم.

وهذا القسم عبر عنه بعضهم بأنه: ما يعتبر فيه عين الوصف في عين الحكم، من غير أن يعتبر فيه عين الوصف في جنس الحكم، ولا جنس الوصف في عين الحكم، ولا جنس الوصف في جنس الحكم، وسماه بعضهم: «المناسب الغريب» «والمناسب غير الملائم» وبالعودة إلى المثال نجد أنه على تقدير أن لا يوجد نص ولا إيماء يدلان على كون المسكر علّة للتحريم يصح اعتباره من هذا النوع، أما على تقدير ورود ذلك ـ كما هو الواقع ـ فإن هذا المثال يخرج عن أن يكون مما عرفت فيه العلية بالمناسبة، بل بالنص أو الإيماء.

أما من حيث قبول هذا القسم من المناسب فإنه موضع خلاف بين الأصوليين: فقد ذهب الصفي الهندي ومن تابعه إلى قبول هذا القسم من المناسب مستدلين بالآتي:

أولاً: أنه يفيد ظن العلية، لأنه ليس هناك تفاوت بين السكر في كل من النبيذ والخمر وبين الحرمتين في كل منهما، أما اختلاف المحل فإنه لا دخل له في الحكم ظاهراً، وعليه فمتى ما ثبت السكر ثبت الحكم.

---

(١) نهاية الوصول: ١٧٤/٢، البحر المحيط: ٢٣٨/٢، الإسنوي: ٥٧/٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٢٧، الإحكام للآمدي: ٢٦١/٣، فواتح الرحموت: ٢٦٧/٢، كشف الأسرار: ٣٥٤/٣.

ثانياً: ان الحكم لا بد له من علّة، لأنه بدون علّة ممتنع عقلاً، أو عادة ـ على اختلاف في ذلك بين العلماء ـ وتلك العلّة إما أن تظهر لنا أو لا تظهر، وعدم ظهورها باطل، لأن عليه يلزم أن يكون الحكم تعبدياً، وهو خلاف الأصل بالاتفاق، فتبين أن الأول وهو ـ ظهور العلّة ـ هو الثابت ولزم منه أن يكون ذلك الوصف ـ ولو كان غريباً ـ علّة لذلك الحكم.

وذهب آخرون إلى عدم الاعتداد به بناء على أنه مناسب غريب[1].

وسيأتي مزيد تفصيل فيه عن قريب إن شاء الله تعالى.

خامسها: المناسب الذي علم ان الشارع اعتبر فيه عموم الوصف في عموم الحكم، أو جنس الوصف في جنس الحكم كما عبر بعضهم.

ومثاله: الخلوة لما كانت مظنة الوطىء أقيمت مقامه في الحرمة، فيقاس عليها: حد شرب الخمر ثمانين جلدة، فإن الشرب لما كان مظنة الافتراء فإنه مظنة القذف فوجب أن يقام مقامه قياساً على الخلوة والجامع كون كل منهما مظنة، وقد مثل له الحنفية وكثير من غيرهم: بتعليل القتل بالمثقل في إيجاب القصاص بجناية القتل العمد العدوان قالوا: لأن جنس الجناية العمد معتبر في جنس القصاص كالأطراف مع أنه ظهر تأثير القتل العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في المحدد[1].

القسم الثاني: المناسب الذي علم أن الشارع ألغاه:

ويقصد به المناسب الذي لم يكن له أثر في الفروع الفقهية، ومثل هذا يعد ساقط الاعتبار، ولا يصح بناء الأحكام عليه، حتى ولو ظنه المجتهد مناسباً، ويمثل له: بما أفتى به بعض تلامذة الإمام مالك لبعض الملوك، عندما سأله عن الكفارة المترتبة عليه، لو أفطر في نهار رمضان بالجماع عامداً، فأجابه: بأن عليه صوم شهرين متتابعين بخصوصه، ولا يجزئه سواه، وعندما اعترض عليه

---

(١) المصادر السابقة.

أصحابه بأن الكفارة الواجبة في الجماع المتعمد في نهار رمضان مرتبة بالعتق أولاً ثم الصيام ثم الإطعام على رأي بعض، وعلى رأي البعض الآخر فإن المفطر مخير بين الصيام والإطعام، فتعيين الصيام لا قائل به سواه.

أجاب: بما قد خيل له من أن المقصود من الكفارة الزجر ومن شأن الملك أن لا ينزجر بالإعتاق أو الإطعام لسهولة ذلك عليه، فأفتاه بما هو أشق عليه من صيام شهرين متتابعين، لأن في ذلك تتحقق مصلحة الانزجار عن هذا الفعل من مثل هذا المكلف، وهذا وإن كان مناسباً في الظاهر إلا أننا علمنا ان الشارع لم يعتبر خصوصية الصوم للكفارة في حق أحد من الناس، بل جاء النص موجباً الكفارة مرتبة بصريح العبارة على جميع الناس، فدل على أن خلافه باطل، كيف لا وإن القول بمثل ذلك يفضي إلى التلاعب بقواعد الشرع وقوانينه، مع ما يتضمنه من مفسدة ربما تربو على المصلحة المتوخاة منه، وتلك المفسدة هي عدم الثقة بقول العلماء، وعدم الاعتماد على فتاواهم لأن إقرار هذا يقتضي عدم الظن بصدقهم فيما يفتون وهذا يفضي إلى أن لا يعمل العامي بالشرع أصلاً، وفي ذلك من المفسدة ما لا يخفى[1].

---

(١) نهاية الوصول: ٢/١٧٤، البحر المحيط: ٣/٢٣٨ ـ ٢٣٩، الإحكام للآمدي ٣/٢٦٢، ضوابط المصلحة: ٢٢١، وانظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ١/٥٣٠، تعليقات الشيخ بخيت على الإسنوي: ٤/٩٣، وتجدر الإشارة إلى أن بعض الفضلاء وجه الفتوى المتقدمة التي رويت عن بعض أصحاب مالك بأن المفتي روى عنه قولان في تعليله لفتواه:

أحدهما: أنه قال: «لو فتحنا له هذا الباب (أي أجزنا له التكفير بالعتق أو بالإطعام) سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة أو يطعم، لكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود» وعلى هذا التعليل ينطبق ما قلنا من أن هذا وصف ملغى لا اعتبار له.

ثانيهما: روي عنه أنه قال: إنما أفتيته بالصوم لأن ما بيده من الأموال ملك المسلمين فهو فقير وحكم الفقير في التكفير هو الصوم.

وعلى هذا فإن فتواه صحيحة، ولا تنطبق على المناسب الملغي. راجع في ذلك: حجية الإجماع: للدكتور فرغلي: ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

القسم الثالث: المناسب الذي لم يعلم أن الشارع اعتبره أو ألغاه:

ويقصد به المناسب الذي لم يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار بأي طريق من الطرق، ولم يثبت أيضاً إن الشارع ألغاه، وهذا ما أطلق عليه الأصوليون: «المصلحة المرسلة» وهو بحث مستقل لا يسعنا الإطناب فيه بذكر تفصيلاته وأقسامه وموقف الأصوليين من حجيته[1].

التقسيم الرابع للمناسب
من حيث تأثيره وعدم تأثيره

هذا التقسيم يعد امتداداً للذي سبقه؛ لأنه يتعلق باعتبار الشارع للوصف وعدم اعتباره له أيضاً.

ونود أن نوضح إن علماء الأصول لهم طرق مختلفة في تقسيم المناسب من هذا الجانب، كما ان لكل منهم تصوراً خاصاً في تفسير بعض الأقسام التي ذكروها ربما يختلف عما ذهب إليه بعضهم عما ذهب إليه البعض الآخر، ونحن لا يعنينا هنا أن نخوض في تفصيل ما ذهبوا إليه من أقسام المناسب من هذه الناحية، بل الذي يعنينا أن نخلص إلى نتيجة واحدة في تقسيم المناسب حسب ما يراه الأصوليون في مجملهم، ثم نأتي بتفسير كل قسم المتفق عليه والمختلف فيه حسب تصور كل منهم فنقول:

المناسب بهذا الاعتبار ينقسم إلى خمسة أقسام: المناسب المـؤثر، والمناسب الملائم، والمناسب الغريب، والمناسب المرسل، والمناسب الملغى.

الأول: المناسب المؤثر:

عرفه الإمام الغزالي بأنه: «الذي دل النص أو الإجماع على كونه علّة للحكم في محل النص أو في غير محل النص»[2].

---

(١) ألف الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي كتاباً أسماه: «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية» بينّ فيه هذا المناسب بشكل موسع ودقيق فليرجع إليه من أراد المزيد.

(٢) شفاء الغليل: ١٤٤.

وقريب من هذا ما ذهب إليه ابن الحاجب وبعض علماء الشافعية حيث عرفوه بأنه ما ثبت اعتباره بنص أو إجماع[1].

أما القاضي البيضاوي فقد عرفه بأنه: «ما أثر جنسه فيه» وقد حصل خلاف بين شراح المنهاج في مراد القاضي من قوله: «فيه» فالبدخشي يرى أنه في جنس الحكم لا نوعه في نوعه، لكن الإسنوي فسر ما ذهب إليه البيضاوي بأن المؤثر: هو ما أثر جنسه في نوع الحكم لا غير، كالمشقة مع سقوط الصلاة، ورد على من ذكر أن المصنف عنى المعنى الأول قائلاً: «هكذا ذكره المصنف وهو خلاف ما في أصليهِ الحاصل والمحصول فأما المحصول ففيه قبيل الكلام على الشبه أن المؤثر هو ما أثر نوعه في بعض الحكم قال: كامتزاج النسبين مع التقديم كما تقدم إيضاحه، وهذا عكس ما ذكره المصنف، وأما الحاصل ففيه في الموضع المذكور أيضاً أن المؤثر هو ما أثر جنسه في جنس الحكم، والظاهر أنه اشتبه عليه كلام الإمام فغلط في اختصاره له»[2].

والناظر في تعريفات الشافعية للمؤثر يجد أنهم متفقون على أمر ومختلفون في آخر، فالمتفق عليه عندهم هو: أن كل وصف ثبتت مناسبته للعلية بنص أو إجماع فإنه يعد «مؤثراً» ويطلق عليه هذا اللفظ.

والمختلف فيه عندهم هو: اعتبار العين أو الجنس في كل من الوصف والحكم.

فالذي ذهب إليه الإمام الغزالي: أن المؤثر هو ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم المتنازع فيه، بالإجماع أو بالنص.

مثاله: الجهل بالعوض له تأثير في الإفساد ومنع الثبوت في الذمة في البيع،

---

(١) ابن الحاجب والعضد: ٢٤٢/٢، نهاية الوصول: ١٧٤/٢، الإحكام للآمدي: ٢٥٩/٣.

(٢) المنهاج وشرحيه البدخشي والإسنوي: ٥٩/٣ ـ ٦٠.

فيقاس عليه المهر المجهول، ويقال: عوض مجهول فيفسد ولا يثبت كالثمن فإذا قيل: لم قلتم: إنه يفسد بالجهالة؟

نقول: الإجماع منعقد على أن للجهل تأثيراً في إفساد العوض، وإذا أثر في غير محل النزاع بالإجماع فليؤثر في محل النزاع أيضاً[1].

ومثاله أيضاً: أن يقول الحنفي: إن الثيب الصغيرة تزوج لصغرها ثم يبين أن عين الصغر ظهر تأثيره بالإجماع في الولاية في حق الابن، وفي ولاية المال، فقد ظهر تأثير عين هذا المعنى في عين هذا الحكم في محل آخر غير محل النزاع، فعدى ذلك الحكم بعينه ــ وهو الولاية ــ بتلك العلّة بعينها ــ وهو الصغر ــ إلى محل النزاع ــ وهو الثيب الصغيرة[2].

أما ما ذهب إليه البيضاوي: فإنه يتضح من خلال تعريفه للمؤثر.

فعلى ما ذهب إليه البدخشي يكون المناسب المؤثر ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، ويمثل له بوجوب الحد بالشرب من حيث إنه مظنة القذف بالقياس على ثبوت حرمة الخلوة بالأجنبية من حيث أنها مظنة الزنا، بجامع أن كلاً منهما مظنة تصلح أن تقوم مقام المظنون، فالمظنة جنس في الموضعين، وقد اعتبره الشارع في الحكم وهو الحد، وقد قلنا أن هذا التفسير لم يقصده الإمام البيضاوي.

وعلى ما ذهب الإسنوي: يكون المؤثر عنده ما ظهر تأثير جنسه في نوع الحكم، ويمثل له بالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط القضاء، فإن الشارع اعتبر جنس المشقة في نوع سقوط قضاء الركعتين، قال: «وإنما جعلنا الأول جنساً والثاني نوعاً؛ لأن مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض، وأما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة للمسافر والحائض فهو نوع واحد»[3].

---

(١) شفاء الغليل: ١١٠ وما بعدها و ١٤٤ وما بعدها.

(٢) شفاء الغليل: ١٤٨ ــ ١٤٩.

(٣) انظر: بدخشي: ٣/٥٥ و ٥٩، الإسنوي: ٣/٥٧ ــ ٦٠.

أما ما ذهب إليه ابن الحاجب وارتضاه الزركشي: فالذي يظهر من تقسيمه للمناسب وتقريره أن المعتبر بسبب نص أو إجماع فهو المؤثر، يراد به اعتبار عين الوصف في عين الحكم، وهو ما أكده التفتازاني في حاشيته على العضد، ومثل له بتعليل الحدث بالمس الثابت بالنص، وبتعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالإجماع، وهذا هو ما ذهب إليه المالكية أيضاً في تعريفهم للمؤثر[1].

أما الصفي الهندي: فإنه يرى أن المعتبر فيه: إما عين الوصف في عين الحكم، وإما عين الوصف في جنس الحكم، وكل هذا يسمى: «مؤثراً»، وعليه الحنابلة أيضاً.

ومثلوا له: بتعليل الولاية في النكاح بالصغر، فإن الصغر قد ظهر تأثيره في علية الولاية في غير النكاح بالإجماع، كما مثلوا بالأمثلة المتقدمة[2].

أما الحنفية: فإن ما ذهبوا إليه في معنى المؤثر أعم مما ذهب إليه علماء الشافعية، إذا ما لاحظنا آراءهم كلاً بمفرده.

فقد عرف الحنفية المؤثر بأنه: الذي ظهر تأثيره شرعاً. وهذا يشمل:

أولاً: ما إذا كان لجنس الوصف تأثير في عين الحكم: ويمثل له بإسقاط الصلاة الكثيرة بالإغماء، فإن لجنسه وهو «العجز» عند الأداء من غير حرج تأثيراً في سقوطها كما هو الشأن في الحائض والمجنون مثلاً.

ثانياً: ويشمل ما إذا كان لجنس الوصف تأثير في جنس الحكم، كإسقاط الصلاة عن الحائض إذا علل ذلك بالمشقة، فإنا وجدنا جنس المشقة أثر في جنس السقوط حيث أسقطت مشقة السفر الركعتين كما مثلوا له بتعليل القتل بالمثقل في إيجاب القصاص بجناية القتل العمد العدوان.

---

(١) انظر: العضد: ٢٤٢/٢، الآيات البينات: ٩٩/٤، البحر المحيط: ٢٣٩/٣، نشر البنود: ١٨٤/٢.

(٢) نهاية الوصول: ١٧٤/٢، روضة الناظر: ١٥٨.

ثالثاً: ويشمل ما إذا كان لعين الوصف تأثير في جنس الحكم، كالأخوة لأب وأم في التقدم في ولاية النكاح، حيث إن الشقيق مقدم في الميراث، فقد أثر امتزاج النسبين في جنس الحكم وهو مطلق الولاية.

رابعاً: ويشمل ما إذا كان لعين الوصف تأثير في عين الحكم، وهو ما جرت عليه أكثر الأقيسة.

وقد ذكروا أن هذه الأربعة بسائط يمكن تركب بعضها مع بعض لتصل إلى أحد عشر قسمًا، مقسمين ذلك إلى مركب ثنائي وهو ستة أقسام، ومركب ثلاثي وهو أربعة، ومركب رباعي وهو واحد، ويجدر أن نذكر مثالاً لكل واحد من المركبات.

فالمركب الثنائي: منه ما اعتبر عينه في عين الحكم وجنسه، كالمرض، اعتبر في الإفطار وفي جنسه وهو التخفيف في مطلق العبادة، حتى شرع الصلاة بالتيمم وقاعداً.

والمركب الثلاثي: منه ما اعتبر نوعه في نوع الحكم وجنسه في نوعه دون نوعه في جنسه، وذلك كالحيض فإنه أثر في حرمة القربان وجنسه وهو الأذى أثر فيه وفي جنسه، وهو قضاء الشهوة في محل الأذى حتى أثر في حرمة اللواطة.

وأما المركب الرباعي: فقد مثلوا له بما هو جامع للأقسام كلها: كالسكر، فقد اعتبر في حرمة كل مسكر وليس الخمر فقط، فإن حرمتها عند الحنفية بعينها غير معللة بالسكر، بل إن جنس السكر وهو موقع العداوة والبغضاء معتبر في حرمة المسكر بالنص والإجماع، ثم اعتبر في حرمة موقع العداوة وهو جنس لحرمة الشرب؛ لأنها أخص منه، وموقع العداوة جنسه اعتبر في حرمة القذف الذي هو نوع آخر من موقع العداوة كما اعتبر في حرمة الشرب[1].

---

(١) انظر: فواتح الرحموت: ٢/٢٦٧ ـ ٢٦٩، كشف الأسرار: ٣/٣٥٣ ـ ٣٥٤، مرآة الأصول والإزميري: ٢/٢٢٣ ـ ٣٢٨.

الثاني: المناسب الملائم:

الملائم عند الإمام الغزالي هو: ما عهد جنسه مؤثراً في جنس ذلك الحكم وإن لم يعهد عينه مؤثراً في عين ذلك الحكم في محل آخر.

وقد مثل له الإمام بسقوط قضاء الصلاة إذا علل بالحرج والمشقة، فإن هذا من جنس معاني الشرع وملائم له إذا ما نظرنا إلى إسقاط الشرع كثيراً من التكاليف بأنواع من الكلفة كما هو الشأن في السفر والمرض ونحوهما. ولم يظهر تأثير عين المعنى في عين الحكم، وإنما يتصور تأثير عين الوصف في عين الحكم في هذا أن يقال على وجه التمثيل: إن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أمر السيدة عائشة بقضاء الصوم الفائت في الحيض وترك قضاء الصلاة الفائتة فيه، فيقاس على السيدة عائشة سائر النساء، أو يقال: إنه حكم للحرة فيقاس عليها الرقيقة، وهنا يخطر بالبال أن يقال: ظهر التأثير في إسقاط الصلاة في حق الحرة، فيعدى عين هذا الحكم بعين هذه العلّة إلى الرقيقة[1].

ويمثل له أيضاً: بقليل النبيذ، فإنه حرام وإن لم يسكر قياساً على قليل الخمر، والعلّة فيه أنه يدعو إلى كثيره، فهذا مناسب لم يظهر تأثير عينه، لكن ظهر تأثير جنسه، إذ الخلوة داعية إلى الزنا، وقد حرمها الشارع كتحريمه الزنا، فكان هذا ملائمًا لجنس تصرف الشارع وإن لم يظهر تأثير عينه في الحكم[2].

ويلاحظ على هذا أن الملائم عند الإمام الغزالي هو نفس المؤثر عند الإمام البيضاوي.

أما الملائم عند البيضاوي والآمدي: فإنه ما أثر نوع الوصف في نوع الحكم وجنسه في جنسه، ويمثل له: بالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص، فإن نوع القتل العمد العدوان مؤثر في نوع الحكم وهو وجوب

(١) انظر: شفاء الغليل: ١٤٩ ـ ١٥٠.
(٢) انظر: المستصفى: ٢/٧٧.

القصاص، كما أثر جنسه وهو الجناية في جنسه وهو العقوبة التي هي جنس بالنسبة للقصاص(١).

أما ابن الحاجب والصفي الهندي، والجمهور من المالكية: فإنهم ذهبوا إلى تفسير الملائم: بأنه المعتبر الذي ثبت اعتباره لا بالنص والإجماع بل بترتيب الحكم على وفقه، وهذا الترتيب قد ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم، ويمثل لتأثير عين الوصف الملائم في جنس الحكم بما يقال: إنه يثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة كما ثبت له عليها ولاية المال، بجامع الصغر، فالوصف وهو الصغر أمر واحد والحكم وهو الولاية جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال، وعين الصغر قد أثر في جنس الولاية.

ويمثل لاعتبار جنس الوصف في عين الحكم، بما يقال: الجمع جائز في الحضر مع المطر قياساً له على السفر بجامع الحرج، فالحكم وهو رخصة الجمع واحد، والوصف وهو الحرج جنس يجمع ما يحصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع، وما يحصل بالحضر في المطر وهو التأذي به، وهما نوعان مختلفان، فقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع.

ويمثل لاعتبار جنس الوصف في جنس الحكم: بالقصاص في القتل بالمثقل قياساً على القتل بالمحدد والجامع بينهما كونهما جناية عمد عدوان، فالحكم وهو مطلق القصاص جنس، يجمع القصاص في النفس وفي الأطراف، والوصف جناية العمد العدوان وهو جنس يجمع الجناية في النفس وفي الأطراف وفي المال، فقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص(٢).

أما الحنابلة: فإنهم عرفوا الملائم بأنه ما ظهر تأثير الوصف في عين

---

(١) انظر: المنهاج وشرحيه للبدخشي والإسنوي: ٣/٥٩ ــ ٦٠، الإحكام للآمدي: ٣/٢٦٠.

(٢) انظر: ابن الحاجب والعضد: ٢/٢٤٢ ــ ٢٤٣، نهاية الوصول: ٢/١٧٤، نشر البنود: ٢/١٨٤ ــ ١٨٦، الآيات البينات: ٤/٩٩.

الحكم، وذلك كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض، فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين[1].

الثالث المناسب الغريب:

ذكر الإمام الغزالي أن الغريب هو: الذي لم يظهر تأثيره ولا ملائمته لجنس تصرفات الشرع، ومثل له بما يقال في الخمر: إنها حرمت لكونها مسكرة، فيقاس عليها كل مسكر، مع أن أثر السكر لم يظهر في موضع آخر، لكنه مناسب فيما يظهر، قال: «وهذا مثال الغريب لو لم يقدر التنبيه بقوله: ﴿إنَّما يُريدُ الشَّيطان أَنْ يُوقِعَ بينَكُم العداوَةَ والبغضاءَ في الخَمر.﴾ وهذا يعني أن المثال تقديري وليس بحقيقي.

ومثل له أيضاً: بالمطلقة ثلاثاً في مرض الموت فإنها ترث؛ لأن الزوج قصد الإضرار بها والفرار من ميراثها فيعامل بنقيض قصده على ما هو متبع في القواعد الشرعية، شأنه في ذلك شأن القاتل في عدم تورثه؛ لأنه استعجل الإرث، ومن استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه، ومن الواضح أن تعليل حرمان القاتل بهذا الوصف لم يناسب جنساً من تصرفات الشرع مع أنه يبدو مناسباً[2].

أما الإمام البيضاوي فقد ذهب إلى أن الغريب هو: ما أثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه، قال الإسنوي: «وسمي به لكونه لم يشهد غير أصله المعين باعتباره» وقد مثل له: بالطعم في الربا، فإنما نوع الطعم وهو الأقتيات، أثر في حرمة الربا ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضروات مثلاً، أو يقال: إن نوع الوصف كالطعم مؤثر في نوع الحكم كحرمة الربا، وأما جنسه كالانتفاع مثلاً فإنه غير مؤثر في جنس الحكم كحرمة مطلق المبادلة[3].

---

(١) انظر: روضة الناظر: ١٥٩.

(٢) المستصفى: ٢/٧٧ ــ ٧٨، شفاء الغليل: ١٤٨.

(٣) المنهاج وشرحي الإسنوي والبدخشي: ٣/٥٨ ــ ٦٠.

أما ابن الحاجب ومن تابعه كالآمدي والصفي الهندي على ما يبدو من تقسيمه: فالغريب عندهم: المناسب الذي اعتبر فيه عين الوصف في عين الحكم، ولم يكن اعتباره بنص أو إجماع بل يترتب الحكم على وفقه، ولم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنسه كما هو الشأن في الملائم عندهم.

وقد مثلوا له: بما يقال في المطلق باتاً في مرضه، إنه إنما طلقها لحرمانها من الميراث فينبغي أن يعامل بنقيض مقصوده فيحكم بإرثها منه، قياساً على القاتل الذي عورض بنقيض مقصوده في الإرث، فحكم بعدم إرثه، والجامع بين الأمرين، كونهما فعلاً محرماً لغرض فاسد، فهذا له وجه مناسبة، وأن في ترتيب الحكم عليه مصلحة، وهي نهي القاتل والمطلق عن الفعل الحرام وزجرهما، لكن هذا المناسب لم يشهد له أصل معين بالاعتبار لا بنص ولا بإجماع[1].

كما مثل له بالمثال التقديري السابق قائلاً: «يقال: يحرم النبيذ قياساً على الخمر بجامع الإسكار ــ على تقدير عدم النص بالتعليل فيه ــ لأن الإسكار مناسب للتحريم حفظاً للعقل، وعلم أن الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم ولا جنسه في جنس التحريم، فلو لم يدل النص ــ وهو قوله كل مسكر حرام ــ بالإيماء على اعتبار عينه في عينه لكان غريباً. اهـ»[2] ورأي ابن الحاجب هذا قريب جداً مما ذهب إليه الإمام الغزالي الذي قدمناه إن لم نقل بأنه هو بعينه.

أما الحنابلة: فقد ذهبوا إلى أن الغريب، ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، ومثلوا له بتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام[3].

---

(١) ابن الحاجب والعضد: ٢/٢٤٢ ــ ٢٤٣، الإحكام للآمدي: ٣/٢٦٠، نهاية الوصول: ٢/١٧٤.
(٢) العضد: ٢/٢٤٣.
(٣) روضة الناظر: ١٥٩.

الرابع المناسب المرسل:

ذهب جمهور العلماء إلى أن المراد من المرسل: الوصف الذي لم يشهد له أصل معين بالاعتبار ولا بالألغاء، ومنهم من عبر عنه بالمناسب المرسل، ومنهم من عبر بالمصلحة المرسلة.

ومثاله ما روى: أن الناس لما تتابعوا في شرب الخمر واستحقروا الحد المشروع فيه، جمع سيدنا عمر الصحابة وشاورهم مستطلعاً رأيهم فضربوا فيه بسهام الرأي حتى قال علي رضي الله عنه: «من شرب سَكر ومن سكر هذى، ومن هذى افترى، فأرى عليه حد المفتري، فأخذوا بقوله واستصوبوه، واستمروا عليه»[1].

إلا أن ابن الحاجب يرى أن المرسل هو أحد قسمي المناسب الذي قال عنه: إما معتبر شرعاً أو غير معتبر، إلى أن قال: «وأما غير المعتبر لا بنص وإجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل»[2].

الخامس: المناسب الملغى:

وقد اتفق على أنه: الوصف الذي لم يشهد له أصل بالاعتبار بوجه من الوجوه، وقد ظهر إلغاؤه وإعراض الشارع عنه في جميع صوره، ويمثل له بفتوى أحد تلامذة الإمام مالك المتقدمة قريباً.

وهذا القسم مما اتفق على عدم الأخذ به عند الأصوليين[3].

---

(١) انظر: شفاء الغليل: ٢٠٧ و٢١٢، المنهاج وشرحيه: ٣/٥٧ ـ ٥٨، نهاية الوصول: ٢/١٧٤، الإحكام للآمدي: ٣/٣٦٢، الآيات البينات: ٤/١٠٢، نشر البنود: ٢/١٨٩ ـ ١٩١.

(٢) انظر العضد: ٢/٢٤٢.

(٣) انظر: العضد: ٢/٢٤٣، الإحكام للآمدي: ٣/٣٦٢، نهاية الوصول: ٢/١٧٤، نشر البنود: ٢/١٨٨، الآيات البينات: ٤/٩٩ ـ ١٠١.

المطلب الرابع
في
انخرام المناسبة

بحث العلماء مسألة انخرام المناسبة بما يعارضها ما بين مطول وموجز، وخلاصة رأيهم في ذلك أنهم منقسمون إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى أن المناسبة تبطل بالمعارضة، وهو مذهب الأكثرين ومنهم ابن الحاجب، والصفي الهندي والآمدي وبعض المالكية[1].

والفريق الثاني: يرى عدم بطلانها بالمعارضة، وهو ما ذهب إليه الإمام الرازي والبيضاوي وهو المذهب المختار عند المالكية[2].

وقبل تفصيل آراء الفريقين وبيان أدلتهم نود أن نشير إلى أمور ثلاثة:

الأمر الأول: المراد من انخرام المناسبة وبطلانها: أن لا يقضي العقل بمناسبتها للحكم عند وجود ما يعارضها، وهذا يعني أن لا يكون لها أثر في اقتضاء الحكم، وليس المراد من بطلانها أن يكون الوصف خالياً عن استلزام المصلحة ونفيها عنه، قال الأصفهاني: «واعلم أن ذات الوصف مغاير لمناسبته قطعاً، فإن كان المدعى أن ذات الوصف المصلحي تبطل إذا عارضتها مفسدة فليس كذلك، فإن ذات المصلحة أمر حقيقي لا تبطل بالمعارضة، وإن كان المدعى أن مناسبته تبطل، ومعنى المناسبة: اقتضاؤها للحكم واستدعاؤها له فالحق أنها تبطل، وإن شئت قلت العمل بمقتضى المناسبة استدعى سلامتها عن المعارض[3].

---

(١) انظر: ابن الحاجب: ٢٤١/٢، نهاية الوصول: ١٧٥/٢، الإحكام للآمدي: ٢٥٤/٣ ـ ٢٥٨، الآيات البينات: ١٠٣/٤، نشر البنود: ١٩١/٢، جمع الجوامع مع البناني: ٢٨٦/٢.

(٢) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٣٢، المنهاج: ٥٩/٣، المسودة: ٤٣٨.

(٣) شرح المحصول: مخطوط: ٤٩/٣، تعليقات الشيخ بخيت على الإسنوي: ١٠٥/٤.

الأمر الثاني: إن معارضة الوصف المناسب على قسمين:

أولهما: أن يكون المعارض متوجهاً ودالاً على انتفاء المصلحة، وهذا مما لم يقع خلاف بين الأصوليين في أنه مبطل لحجية المناسب، والأمر فيه واضح، وذلك لأن المناسبة وهي المصلحة التي كانت سبباً في علية الوصف قد انتفت، وبانتفائها تنتفي عليته.

ثانيهما: أن يكون المعارض يدل على وجه من وجوه المفسدة، أو يدل على مصلحة أخرى تساوي المصلحة التي في الوصف المعلل به، أو تترجح عليها، وهذا ما وقع فيه الخلاف بين الأصوليين على المذهبين السابقين.

الأمر الثالث: إن الخلاف في هذه المسألة إنما يتجه عند القائلين بعدم جواز تخصيص العلّة، أما عند من يرى جواز تخصيصها، فإنه لا ينبغي الخلاف حينئذ، لأنهم يقولون: بجواز بقاء المناسبتين، أو اجتماع جهتي المصلحة والمفسدة، وهذا من مقتضى القول بجواز التخصيص[1].

أدلة الفريق الأول

استدل الفريق الأول: وهم القائلون بأن المناسبة تبطل بالمعارضة بأدلة، نذكر أهمها:

الدليل الأول: إن المصلحة متى عورضت بمفسدة مساوية لها أو راجحة عليها، فإن هذا يقتضي عقلاً أن لا مصلحة حينئذ، ويتضح ذلك بمثال عادي: فمن قال لعاقل: بع هذا بربح مثل ما تخسر أو أقل منه، فإن هذا القول لا يقبل منه لأنه يقتضي عليه أن لا يربح حينئذ، ولو فعل العاقل ذلك لعد منه خروج عن تصرفات العقلاء[2].

الدليل الثاني: إن القول بعدم بطلان مناسبة المصلحة التي تعارضها

(١) نهاية الوصول: ٢/١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢) ابن الحاجب وشرح العضد عليه: ٢/٢٤١، حاشية العطار على المحلي على جمع الجوامع: ٢/٣٣١.

مفسدة مساوية لها أو راجحة عليها يعني أن تلك المصلحة معمول بها، وحينئذ يلزم أحد أمرين:

إما أن تكون تلك المصلحة قد عمل بها وحدها، ولم يعمل بما يعارضها وهذا يلزم منه، إما ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح وهذا إذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة، وإما ترجيح المرجوح على الراجح في حالة كون المفسدة راجحة على المصلحة، وكلا الأمرين ممتنع.

وإما أن يكون قد عمل بالمناسبة التي تحقق المصلحة، وبالمناسبة التي تحقق مفسدة معاً، وهذا يلزم منه الجمع بين الأحكام المتضادة، وهو ممتنع، أو خلاف الأصل[1].

الدليل الثالث: إن المفسدة متى كانت مساوية للمصلحة أو راجحة عليها، فإن العمل بالمصلحة حينئذ لا يعد من المصلحة عند العقلاء، بل هو عبث يخرجه العقل عن كونه مناسباً إلى كونه غير مناسب.

الدليل الرابع: إن دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة، وهذه القاعدة استوحاها العقلاء من أمرين: أحدهما: العقل: فإنه حاكم بأنه عند تعارض المصلحة مع المفسدة فإن دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة؛ لأن في دفعها مصلحة أيضاً. ثانيهما: استقراء أحكام الشريعة الذي أثبت ذلك في كثير من الأمور، وعلى ذلك فإنه لا يجوز العمل بمصلحة معارضة مفسدة مساوية لها أو أرجح منها.

الدليل الخامس: استدلوا بالقياس على الدليل بوجه عام، فإن الدليل إذا عارضه دليل آخر، وكان المعارِض ــ بالكسر ــ أرجح من الدليل المعارَض ــ بالفتح ــ أو مساوياً له ثبوتاً ودلالة فإن المعارَض ــ بالفتح ــ وإن لم يبطل إلا أنه لا يجوز العمل به، ولو بوجه من الوجوه، والمصلحة على هذا المنوال، فمتى ما عورضت بمفسدة فإنه لا يجوز العمل بها أيضاً، والعلّة الجامعة بينهما كون الجميع لا يفيد الظن بمقتضاه[2].

---

(١) نهاية الوصول: ٢/١٧٥.

(٢) انظر الأدلة في: نهاية الوصول: ٢/١٧٥.

أدلة الفريق الثاني

واستدل الفريق الثاني: وهم القائلون: بأن المناسبة لا تبطل بالمعارضة بأدلة نذكر أهمها:

الدليل الأول: المناسبتان المتعارضتان، إما أن تكونا متساويتين، أو أحدهما أرجح من الأخرى.

فإن كانتا متساويتين: فإنه لا يجوز القول بأن واحدة منهما أبطلت الأخرى، لأن تلك الواحدة لم تكن أولى من الأخرى، فلم لم تكن المبطلة هي الباطلة بصاحبتها؟.

وفي هذه الحال: إما أن يتصور أنَّ كل واحدة منها أبطلت الأخرى، وهذا محال وذلك لأن علّة بطلان كل واحدة منهما حينئذ هي وجود الأخرى، وإذا كان كذلك فإن القول بإبطال كل واحدة منهما للأخرى يلزم منه أن تكونا موجودتين حال كونهما معدومتين، وهو محال عقلاً، وإما أن يتصور عدم بطلان واحدة منهما بالأخرى عند التعارض، وهذا هو المطلوب.

وإن كانت إحداهما أرجح من الأخرى: فإنه لا يلزم منه أن تبطل المرجوحة بالراجحة، لأمرين: أحدهما: إنه بالقول بذلك إثبات لوجود منافاة بينهما، والثابت أنه لا منافاة بينهما لجواز اجتماعهما، وعليه فلا تندفع إحداهما بالأخرى.

ثانيهما: إذا قلنا بأن الراجحة التي عارضت المرجوحة قد نفتها لأجل ذلك التعارض فإنه يلزم عليه القول بأن المرجوحة هي الأخرى: إما أن تكون قد نفت شيئاً من الراجحة من أجل ذلك التعارض، أو لم تنف شيئاً منها، وهذان القسمان باطلان وببطلانهما يبطل التعارض.

أما بطلان القسم الأول: وهو القول بانتفاء شيء من الراجحة لمعارضة المرجوحة لها فلوجهين:

الوجه الأول: لو قلنا بانتفاء شيء من الراجحة فإن الظاهر أن ينتفي منها

قدر المرجوحة حتى لا يلزم الانتفاء أو الترجيح من غير مرجح، وانتفاء شيء منها باطل لما سبق في المتساويين.

الوجه الثاني: إن انتفاء بعض الراجحة بالمرجوحة، وبقاء البعض الآخر ليس أولى من انتفاء الباقي وبقاء المنتفي.

وأما بطلان القسم الثاني: وهو القول بعدم انتفاء شيء من الراجحة، فإنه باطل أيضاً، لأن عليه تتساوى المفسدة المعارضة بالمصلحة المرجوحة مع المفسدة الخالصة عن شوائب المصلحة، وهو باطل قطعاً[1].

والجواب على هذا الدليل: ان ما ذهبتم إليه في حالة التساوي من أنه ليس إبطال إحداهما بالأخرى أولى من العكس ليس بمسلم، وذلك لأنه لما عرف عقلاً أن دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة عرف أن إبطال المصلحة بإعمال المفسدة، بأن لا يفعل ذلك الفعل الذي فيه مصلحة حتى لا توجد معه مفسدة أولى.

أما ما ذهبتم إليه في القسم الثاني: من عدم المنافاة بينهما وأنه لا يلزم التفاسد، فإنه من المسلم أن لا منافاة بين المناسبتين إذا ما لاحظنا أن الفعل يجوز أن يشتمل على المصلحة والمفسدة معاً، إلا أننا إذا ما لاحظنا الغرض وهو الإفضاء إلى المقصود فإن بينهما منافاة من هذا الوجه، لأن جلب المصلحة وإن كان مقصوداً إلا أن دفع المفسدة مقصود أيضاً، وفعل المصلحة لغرض الإفضاء إلى المصلحة هنا يفضي إلى حصول المفسدة، وترك المصلحة لأجل دفع المفسدة يفضي إلى ترك المصلحة، وكل واحد منهما لا يحصل على وجه يكون مقصوداً فكان بينهما منافاة من هذا الوجه[2].

الدليل الثاني: إنه ورد من الشارع ما يدل على إعمال المناسبتين

---

(١) انظر في جميع ما تقدم من الدليل: نهاية الوصول: ٢/١٧٥، الإحكام للآمدي: ٣/٢٥٤، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٣٣.

(٢) انظر نهاية الوصول: ٢/١٧٥ ــ ١٧٦، والإحكام للآمدي: ٣/٢٥٥ ــ ٢٥٦.

المتعارضتين وعدم بطلانها بذلك التعارض، فقد وجدنا الشارع قد رتب على الشيء الواحد أحكاماً مختلفة لما فيه من المناسبة المختلفة، ويمثل لذلك بالصلاة في الأرض المغصوبة، فقد رتب عليها الثواب من حيث كونها صلاة، والعقاب من حيث كونها في أرض مغصوبة، وكذلك البيع وقت النداء للجمعة رتب عليه الملك لأنه بيع صحيح الأركان، والعقاب لأنه وقع في وقت النداء المنهي عنه، فقد رتب الشارع على جهة المصلحة والمفسدة مقتضاهما[1].

والجواب عليه: ان ما ذهبتم إليه لا يلزم فيه التعارض وليس مما نحن فيه؛ لأن النزاع قائم فيما إذا كانت المناسبتان لازمتين لفعل الشيء نفسه بحيث لا ينفك ذلك الشيء عنهما، وبعبارة أوضح: إن الكلام في مصلحة ومفسدة لشيء واحد، وما ذهبتم إليه ليس كذلك، فإن مفسدة الغضب لم تكن قد نشأت من الصلاة، بدليل أنه لو قام بشغل المغصوب من غير أن يصلي فإنه يعد آثماً، كما إن مصلحة الصلاة لم تنشأ من الغصب بدليل أنه لو أدى في غير الأرض المغصوبة لصحت الصلاة.

ويدل على أن المفسدة والمصلحة هنا لم ينشئا معاً في شيء واحد، إنه لو قدر أنهما ناشئتان من الصلاة نفسها لوجب أن لا تصح الصلاة قطعاً كما هو الشأن في صوم يوم العيد، والسبب في ذلك تعارض الداعي إلى الأمر بها والصارف عنه مع المساواة أو رجحان الصارف.

وهكذا يقال في المثال الثاني، فلم يحصل التعارض بينهما، إذ لا تعارض بين المقتضى الذاتي والخارجي[2].

الدليل الثالث: واستدلوا أيضاً على ما ذهبوا إليه بأمر عادي، وقالوا: إن السلطان إذا ظفر بجاسوس من أعدائه، فإنه يحسن منه أمران: عقابه، والعفو

---

(١) انظر نهاية الوصول: ١٧٦/٢، والإحكام: ٢٥٥/٣، والعضد: ٢٤١/٢، والمحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٣٥.

(٢) نهاية الوصول: ١٧٦/٢، الإحكام للآمدي: ٢٥٦/٣، تعليقات الشيخ بخيت: ١٠٦/٤.

عنه، فقد يعاقبه زجراً لأمثاله وتأديباً لهم، وقد يحسن إليه بالعفو عنه للاستهانة بعدوه أو بقصد كشف أسرارهم عن طريق ذلك الجاسوس، وفعل السلطان هذا سواء منه العقوبة للجاسوس أو العفو عنه لا يعد به خارجاً عن مقتضى المناسبة والحكمة، وسواء في ذلك ما إذا كانت المناسبتان متساويتين أو إحداهما أرجح من الأخرى.

والجواب عليه: ان القول بحسن هذا الصنيع على الإطلاق غير مسلم، بل المسلم أن يفعل الراجح منهما، حتى انه إذا فعل المرجوح منهما لا يعد تصرفه هذا موافقاً لتصرفات العقلاء ومناسباً[1].

الدليل الرابع: من استعمال العقلاء وألفاظهم، فإنه يصح أن يقال في فعل من الأفعال: إن الإتيان بهذا الفعل مصلحة في كذا لولا ما فيه من المفسدة الفلانية، وهذا يدل على صحة اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد، وإلا لما صح هذا الكلام.

والجواب عليه: إنه سبق القول في الأدلة السابقة، أنه يجوز اجتماع جهتي المصلحة والمفسدة لعدم المنافاة بينهما، لكن هذا لا يلزم منه أن لا تبطل بالمعارضة، نظراً لما بينهما من المنافاة في الغرض[2].

الاختيـــار:

إنه بالنظر إلى أدلة الفريقين ووجهة نظر كل منهما، وما أجاب به أصحاب المذهب الأول على أدلة الثاني، يتضح أنه هو الراجح، فتبطل المناسبة بالمعارضة، ما دمنا نقول إن المراد من انخرام المناسبة إبطال اقتضائها للحكم واستدعائها له لا إبطال ذاتها كما مرت الإشارة إليه.

□ □ □

---

(١) نهاية الوصول: ١٧٦/٢، الإحكام للآمدي: ٢٥٥/٣ ــ ٢٥٦.

(٢) نفس المصادر مع المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٣٦.

المبحث الثالث
في
المسلك الثالث

وهو: السبر والتقسيم

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في التعريف بهذا المسلك.

المطلب الثاني: في بيان أقسامه.

المطلب الثالث: في بيان طرق الحذف للأوصاف.

* * *

المطلب الأول
في
التعريف بالسبر والتقسيم ـ لغة واصطلاحاً

التعريف اللغوي:

١ ـ السبر: لغة: الأصل واللون والهيئة والمنظر، يقال: إنه لحسن السبر إذا كان حسن الهيئة واللون، وينطق بفتح السين وكسرها، كما يستعمل هذا اللفظ بمعنى: حسن الوجه، ويقال: سبرت الجرح أسبره: إذا نظرت ماغوره[١].

٢ ـ التقسيم: لغة: قسم الشيء، جَزَّأه، وفرَّقه[٢].

---

(١) اللسان: ٣/١٩٢٠ ـ ١٩٢١، مختار الصحاح: ٢/٦٧٥.

(٢) اللسان: ٥/٣٦٢٨، ٣٦٣١، مختار الصحاح: ٥/٢٠١١.

التعريف الاصطلاحي:

يراد بالسبر عند الأصوليين: اختبار الوصف في صلاحيته وعدمها للتعليل به.

ويراد بالتقسيم عندهم: حصر الأوصاف المحتملة للتعليل، بأن يقال: العلّة إما كذا وإما كذا.

توضيح ذلك: باديء ذي بدء نود الإشارة إلى أن هذا المسلك يعبر عنه، بالسبر فقط، وبالتقسيم فقط، وبالسبر والتقسيم معاً، ثم نقول: إنه قد يتردد على الحكم الواحد أوصاف وكلها محتملة للتعليل بها، فمثلاً: ربوية البر يحتمل أن تكون العلّة فيها: إما كونه مكيلاً، وإما كونه مطعوماً، وإما كونه مقتاتاً، وإما كونه مالاً، فإذا قام القائس بجمع هذه الأوصاف المحتملة للتعليل فإن هذا ما يسمى بالتقسيم، ثم إذا اختبر الأوصاف ونظر فيها وأسقط ما لم يجده مناسباً بحيث أبقى ما يمكن التعليل به في نظره فإن هذا ما يسمى بالسبر.

وقد جرت عادة الأصوليين ممن جمعوا بين هذين اللفظين في الذكر أن يقدموا السبر على التقسيم ومن خلال ما عرفنا من معنى لكل من هذين اللفظين يكون من الأنسب تقديم التقسيم على السبر في الذكر ما دام أنه متقدم عليه في الواقع ونفس الأمر فيقال: التقسيم والسبر، فإنه بعد أن يحصل حصر الأوصاف وتقسيمها، يتم اختبارها وسبرها لإسقاط غير المناسب منها وإبقاء المناسب.

وتجدر الإشارة إلى أن معظم الأصوليين لم يعرفوا السبر والتقسيم مجزءاً، بل عرفوه بمجتمع اللفظين، فقالوا: «هو حصر الأوصاف الموجودة في الأصل الصالحة للعلية في عدد ثم إبطال بعضها، وهو ما سوى الذي يدعى أنه العلّة واحداً كان أو أكثر»[1].

---

(١) انظر: ابن الحاجب والعضد: ٢/٢٣٦، جمع الجوامع مع الآيات البينات: ٤/٨٤، البرهان: ٢/٨١٥، الإسنوي على المنهاج: ٣/٧١، تعليقات الشيخ بخيت: ٤/١٢٨، وما بعدها، نهاية الوصول: ٢/١٨٧، البحر المحيط: ٣/٢٤٣، إزميري: ٢/٣٠٩ ـ ٣١٠، تيسير التحرير: ٤/٤٦، فواتح الرحموت: ٢/٢٩٩، التقرير والتحبير: ٣/١٦٥، نشر البنود: ٢/١٦٤ ـ ١٦٥، ميزان الأصول: رسالة دكتوراه: ٩٠١.

المطلب الثاني
في
أقسـامـه

قسم علماء الأصول التقسيم إلى قسمين:

أحدهما: التقسيم المنحصر أو الحاصر.

وثانيهما: التقسيم المنتشر.

التقسيم الأول: التقسيم المنحصر:

وسماه بعضهم التقسيم الحاصر، والمراد به ما يكون دائراً بين النفي والإثبات، وطريق معرفة العلّة فيه: أن يقوم المجتهد بحصر الأوصاف التي تنقدح في الذهن مما يمكن التعليل به، ثم يختبرها بالمقاييس التي درج عليها في اعتبار الوصف المناسب للعلية، ثم يبطل ما لا يصلح منها ـ وفقاً لتلك الضوابط ـ للعلية، بواحد من طرق الإبطال التي سنشير إليها فيما بعد، فما يتبقى بعد هذا الحذف والإبطال يعد هو الوصف الذي يتعين للتعليل به عند القائس.

ويمثل له بقول الشافعية في ولاية الإجبار على النكاح مثلاً، إن هذا الحكم إما أن لا يعلل بعلّة أصلاً، أو يعلل بالبكارة، أو يعلل بالصغر أو يعلل بغيرهما.

أما الأول: وهو أن يكون الحكم غير معلل، والرابع: وهو أن يكون معللاً بغير البكارة والصغر فباطلان بالإجماع، وأما الثالث: وهو تعليل الحكم بالصغر، فغير صحيح، لأنها لو كانت العلّة الصغر لثبتت ولاية الإجبار على الثيب الصغيرة لوجود نفس العلّة فيها، وهذا مخالف لقوله عليه السلام: «الثيبُ أَحَقُّ بنفسها»[1] فلم يبق إلا أن يعلل بالثاني وهو البكارة[2].

---

(١) الحديث أخرجه مسلم فانظره بشرح النووي: ٢٠٥/٩، ابن ماجه: ٦٠١/١، كشف الخفاء: ٣٩١/١.

(٢) نهاية الوصول: ١٨٧/٢، البحر المحيط: ٢٤٣/٣ ـ ٢٤٤، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٩٩ ـ ٣٠٠، الإسنوي: ٧١/٣، البرهان: ٨١٥/٢، أصول السرخسي: ٢٣١/٢.

إفادة هذا القسم العلية:

التقسيم المنحصر قد يفيد العلية قطعاً وقد يفيدها ظناً.

ويكون قطعياً: في حالة كون الحصر للأقسام وإبطال الوصف غير المطلوب بطريق قطعي وذلك قليل في الشرعيات، ويكثر في العقليات ومثلوا له بقولهم: العالم إما أن يكون قديماً أو حادثاً، لكن كونه قديماً باطل بالأدلة القطعية في ذلك، فلم يبق إلا القول بأنه حادث قطعاً.

ويكون ظنياً: إذا كان الحصر والإبطال بطريق ظني، وهو كثير في الشرعيات ويمثل بالمثال السابق، كما يمثل له «باختلاف العلماء في جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياه، فإذا أفسدنا قول من يقول بالرجوع إلى قول القائف، وقول من يقول بالقرعة، وقول من يقول بالتوقف أنه لا يثبت النسب من واحد منهما يثبت به صحة قول من يقول بأنه يثبت النسب منهما جميعاً»[1].

وقد ذكر الأصوليون شروطاً لإفادة التثبت من التقسيم المنحصر، هي:

أولاً: أن يكون الحكم في الأصل معللاً بوصف مناسب، وقد خالف في هذا الإمام الغزالي، فلم يشترط المناسبة في السبر بعد استقامته، قال: «وإذا استقام السبر فلا يحتاج إلى مناسبة بل له أن يقول: حرم الربا في البر، ولا بد من علامة تضبط مجرى الحكم عن موقعه، ولا علامة إلا الطعم أو القوت أو الكيل، وقد بطل القوت والكيل بدليل كذا وكذا فثبت الطعم»[2].

أقول: وهذا لا يعني أن الإمام الغزالي خالف في اشتراط تعليل حكم الأصل، بل باشتراط المناسبة فقط، بدليل أنه ذكر بعد هذا أنه لا بد من إقامة

---

(١) أصول السرخسي: ٢/٢٣١، البحر المحيط: ٣/٢٤٤، نهاية الوصول: ٥/١٨٧، الإسنوي: ٣/٧١، فواتح الرحموت: ٢/٣٠٠، جمع الجوامع مع الآيات البينات: ٤/٨٤، نشر البنود: ٢/١٦٦، المسودة: ٤٢٦.

(٢) المستصفى: ٢/٧٧، وانظر: شفاء الغليل: ٤٥٠ ــ ٤٥٤، البحر المحيط: ٣/٢٤٤، روضة الناظر: ١٦٠ ــ ١٦١.

الدليل على أنه لا بد من علامة وعلّة للحكم قال: «انه لا بد من علامة إذ قد يقال هو معلوم باسم البر فلا يحتاج إلى علامة وعلّة، فنقول ليس كذلك، لأنه إذا صار دقيقاً وخبزاً وسويقاً نفى حكم الربا وزال اسم البر، فدل على أن مناط الربا أعم من اسم البر»[1].

ثانياً: أن يقوم الاتفاق بين القائمين على أن العلّة غير مركبة، كما هو الحال في تعليل الربا وغيره، أما إن كان هناك احتمال لتركب العلّة، فإن إبطال بعض الأوصاف المحتملة غير كافٍ في الاستدلال لعلية المتبقي، لأن الساقط وإن صح أن لا يكون علّة مستقلة إلا أنه لا يزال الاحتمال قائمًا في أنه جزء من أجزاء العلّة بحيث إذا انضم إلى غيره يكون علّة مستقلة، إذا فلا بد في مثل هذه الحال من إبطال كون المجموع علّة أو جزءاً من العلّة[2].

ثالثاً: أن يكون السبر حاصراً لجميع الأوصاف التي يمكن أن تكون علّة.

وللحصر طريقان:

أولهما: أن يسلم الخصم بأن ما ذكره المستدل من الأوصاف هي الممكنة لأن تكون علّة لا غيرها.

ثانيهما: أن لا يسلم الخصم بهذا الحصر الذي ذكره المستدل، وهنا يختلف الأمر بالنسبة للمستدل، فإن كان مجتهداً فعليه السبر للأوصاف بقدر إمكانه بحيث يعجز عن إيراد غير ذلك من الأوصاف، وإن كان مناظراً فإنه يكفيه أن يقول: هذا ما استطعت التوصل إليه من أوصاف وقد بحثت فلم أجد غير ذلك، وعليك أيها الخصم أن يلزمك ما يلزمني إذا كنت تشاركني في الجهل بغير ذلك من الأوصاف، أما إن كنت مطلعاً على وصف آخر غير ما ذكرت فعليك التنبيه عليه، ليتسنى لي النظر في صحته وفساده، وإنما يصدق في ذلك لعدالته وتدينه، وهذا ما درج عليه جمهور الأصوليين.

---

(١) المستصفى: ٢/٧٧.

(٢) نفس المصادر.

وقد خالف في ذلك بعض العلماء، حيث ذهب إلى أن قول المستدل: بحثت فلم أجد. . إلخ فاسد الاعتبار، لأن سبره لا يصلح دليلاً؛ لأن الدليل عنده ما يعلم به المدلول ومن المحال أن يعلم الخصم منه الانحصار ببحثه، لأن نظره لا يوجب على خصمه أمراً(١).

القسم الثاني: التقسيم المنتشر:

والمراد به: ما لا يكون دائراً بين النفي والإثبات، أو كان دائراً بينهما، ولكن الدليل على نفي علّته فيما عدا الوصف المبين فيه ظني.

ويمثل له: بما جاء في القرآن الكريم صريحاً أو ضمناً.

مثال الصريح: قوله تعالى: ﴿ثمانيةَ أزواجٍ، مِنَ الضأْنِ اثنينِ ومِنَ المَعْزِ اثنينِ قل آلذكرين حَرَّم أمِ الأُنثيين، أَمَّا اشتَمَلَتْ عليهِ أرحام الأنثيين، نَبِّئُوني بعِلْمٍ إنْ كُنْتُمْ صادقينَ، ومِنَ الإبلِ اثنينِ وَمِنَ البَقَرِ اثنينِ، قُل آلذكرين حَرَّم أَم الأنثيين أَمّا اشتَملتْ عليهِ أرحامُ الأُنثيين أَمْ كنتُم شُهداءَ إِذْ وصَّاكم اللّـهُ بِهَذا. .﴾(٢).

ومثال الضمني: قوله تعالى: ﴿وقَالُوا ما في بُطونِ هذهِ الأَنْعَامِ خالِصَةٌ لذكورِنَا ومحرَّمٌ على أزوَاجِنَا، وإِنْ يَكُنْ مَيتَةً فهُم فيه شركاءُ سيَجزِيهِم وَصْفَهم إنَّه حكيمٌ عليمٌ﴾(٣).

فلفظ «ما» في قوله: ﴿ما في بطون هذه الأنعام﴾ عام في جميع الأجنة سواء منها ما كان حياً أو ميتاً، لكنهم لما قالوا: ﴿وإن يكن ميتة فهم فيه شركاء﴾ علمنا

---

(١) المستصفى: ٧٧/٢، البحر المحيط: ٢٤٤/٣، العضد: ٢٣٦/٢، تعليقات الشيخ بخيت على الإسنوي: ١٣٢/٤.

(٢) الآية: ١٤٣ ــ ١٤٤ من سورة الأنعام.

(٣) الآية: ١٣٩ من سورة الأنعام.

أن القول الأول يتضمن أن ما يخرج من الأجنة حياً فهو لذكورهم وما يخرج ميتاً فهو مشترك بين الذكور والإناث كما هو مفهوم كلامهم[1].

وطريق معرفة العلّة في التقسيم المنتشر أن يقال: الحكم إما أن يكون معللاً، أو لا يكون كذلك، أما كونه غير معلل فهو باطل لأن الإجماع قائم على أن أحكام الله معللة بالمصالح ـ وعلى تقدير صحة هذا الإجماع ـ فإنه يراد به إجماع الفقهاء والمعتزلة على تعليل أفعال الله، وإن كان مأخذ الفقهاء يختلف عن مأخذ المعتزلة كما بينا سابقاً، وحتى على القول بعدم انعقاد الإجماع على ذلك فإن القول بأن أحكام الله غير معللة خلاف الغالب المألوف حسب ما دل عليه الاستقراء، وهذا الاستقراء كافٍ في حصول الظن بأن أفعال الله معللة ظاهراً.

وبعد أن ثبت لنا أن الحكم معلل نقول: إن هذه العلّة إما أن تكون ظاهرة لنا أو غير ظاهرة، أما كونها غير ظاهرة فغير صحيح، لأسباب:

أولاً: إن عدم ظهورها يبطل فائدة التعليل، وذلك لأن فائدته التوسع في معرفة الأحكام وانقياد المكلف لها، وتلقيها بالقبول، ما دامت نفسه مطمئنة أن الحكم ملائم لطبيعته، وهذا مما لا يتوفر مع خفاء العلّة.

ثانياً: إن الغالب في علل الأحكام إنما هو الظهور، وإذا وجد فرد منها غير ظاهر، فإن اندراج الفرد تحت الأعم والأغلب أغلب على الظن، فيكون ظهورها أغلب على الظن.

ثالثاً: إن الحكم إذا كان معقول المعنى كان على وفق المعتاد من تصرفات العقلاء وأهل العرف، والأصل مطابقة الشرع للعقل والعرف.

ولما كان عدم ظهور العلّة باطلاً ـ كما رأينا ـ فإنه لا بد من القول بظهورها وحينئذٍ: يقال: العلّة إما هذا الوصف أو ذاك الوصف، أو الوصف

---

(١) انظر في تفسير الآيتين: البحر المحيط: لابن حبان: ٤/٢٣١ وما بعدها، الكشاف: ٢/٥٥، وما بعدها، أبو السعود: ٣/١٩٠ وما بعدها.

الفلاني، إلى آخر الأوصاف التي تكون محتملة للتعليل في نظر المعلل، ولما كان المعلل سليم الحس والعقل عدلاً ثقة، فإنه يحصل غلبة الظن بانحصار صفات محل الحكم فيما ذكره، ولم يجد سواه، ثم بعد أن يثبت حصر الأوصاف بالطريقة السابقة يسقط بعد ذلك بعضها عن درجة الاعتبار بدليل صالح يغلب على الظن منه عدم صلاحية ما أسقط للتعليل به، وعندئذٍ يلزم انحصار التعليل فيما استبقاه، بناء على أننا قلنا: يمتنع خلو محل الحكم عن علة ظاهرة، ولم يجد سوى الأوصاف التي تم حصرها وحذف ما لم يكن مناسباً منها[1].

إفادة هذا القسم العلية:

اختلف العلماء في إفادة هذا القسم للعلية على مذاهب أهمها:

المذهب الأول: ويرى أصحابه أن هذا التقسيم ليس بحجة مطلقاً، لا في القطعيات ولا في الظنيات، وقد نقل الزركشي هذا المذهب عن ابن السمعاني[2].

ولعل حجته في ذلك أنه متى جاز إبطال وصف جاز إبطال الباقي من الأوصاف[3].

المذهب الثاني: أنه حجة في العمليات فقط دون العلميات، وذلك لأن العمليات يكفي فيها غلبة الظن، وهذا التقسيم مما يثير غلبة الظن، وهو اختيار غير واحد من الأصوليين ومنهم إمام الحرمين والصفي الهندي[4].

---

(١) انظر: البحر المحيط: ٢٤٥/٣، نهاية الوصول: ١٨٧/٢، الإحكام للآمدي: ٢٤٤/٣ ــ ٢٤٥، المسودة: ٤٢٦.

(٢) ابن السمعاني: هو: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار من أهل مرو، من مؤلفاته: القواطع في أصول الفقه، انظر عنه: طبقات الشافعية: ٣٣٥/٥ ــ ٣٤٢، الفتح المبين: ٢٦٦/١.

(٣) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي مع حاشية البناني: ٢٧١/٢، والبرهان: ٨١٦/٢، فواتح الرحموت: ٣٠٠/٢، الآيات البينات: ٨٤/٤، نشر البنود: ١٦٧/٢، البحر المحيط: ٢٤٥/٣.

(٤) انظر مع المصادر السابقة: الإسنوي: ٧٢/٣.

المذهب الثالث: أنه حجة للمجتهد ـ الناظر ـ لنفسه دون المناظر بمعنى أنه لا يكون حجة على الغير وهو ما اختاره الإمام الآمدي، قال بعد أن ذكر شرحاً لكيفية ثبوت التعليل بهذا القسم: «هذا كله في حق المناظر، وأما الناظر المجتهد فإنه مهما غلب على ظنه شيء من ذلك فلا يكابر نفسه، وكان مؤاخذاً بما أوجبه ظنه»[١].

المذهب الرابع: أنه حجة مطلقاً للمناظر، وهو المعترض، والناظر وهو المجتهد على السواء، وهو ما ذهب إليه الأكثرون من الشافعية، ومنهم الإمام الرازي، وهو رأي جمهور المالكية أيضاً وبعض الحنابلة والمعتزلة أيضاً، جاء في المحصول: «وإذا ثبت ذلك في حق المجتهد وجب أن يكون الأمر كذلك في حق المناظر، لأنه لا معنى للمناظرة إلا إظهار مأخذ الحكم»[٢]. وقد نقل عن أبي الخطاب من الحنابلة أنه ليس بصحيح إلا في حالة واحدة هي: أن يقوم إجماع على تعليل أصل ثم يختلفون في علته، فيقوم المستدل بإبطال جميع ما قالوه إلا واحدة مثلاً، وحينئذٍ يعلم صحة تلك الواحدة، وإنما قالوا بجواز مثل هذه الحال حتى لا يخرج الحق عن إجماع الأمة وأقاويلهم، وهذا يعني أنه يرى حجية التقسيم للناظر والمناظر معاً[٣].

المطلب الثالث
في
طرق الحذف للأوصاف

أما كيف يقوم المستدل بحذف الأوصاف غير الصالحة للتعليل بها، وما هي الطرق التي يتبعها في ذلك؟ فقد ذكر العلماء لذلك طرقاً:

الطريق الأول: الإلغاء، وهو بيان أن الحكم في الصورة الفلانية ثابت

---

(١) الإحكام للآمدي: ٣/٢٤٥ ـ ٢٤٦، وانظر: فواتح الرحموت: ٢/٣٠٠، جمع الجوامع مع الآيات البينات: ٤/٨٤، نشر البنود: ٢/١٦٨.

(٢) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٠٣.

(٣) انظر مع المصادر السابقة: روضة الناظر: ١٦٠ ـ ١٦١، المعتمد: ٧٨٤.

بالمستبقى من الصفات فقط وبه يتبين أن المحذوف لا أثر له وكيفيته أن يقوم المستدل ببيان أن الوصف الذي أبقاه للتعليل به قد ثبت به الحكم في صورة من الصور من غير أن يقترن بالوصف أو الأوصاف التي تم إلغاؤها وحذفها، وهذا يوضح أن الوصف الذي أبقاه مستقل بالتعليل، وعند ظهور ذلك يمتنع إضافة الحكم في محل التعليل إلى الوصف الذي تم حذفه وحده؛ لأن في هذا إثباتاً للحكم بوصف لم يثبت استقلاله، وإلغاء للوصف الذي ثبت استقلاله وهو ممتنع[1].

الطرق الثاني: الحذف، ويتضح في أن يكون الوصف المحذوف مما ألفنا أن الشارع لم يتلفت إليه في إثبات الأحكام، وذلك كالأوصاف الطردية كالطول والقصر والسواد والبياض ونحو ذلك[2].

الطريق الثالث: من طرق الحذف، أن يكون الوصف المحذوف قد ألف من الشارع إلغاءه في جنس ذلك الحكم المعلل، وحينئذٍ يكون إلغاؤه واجباً حتى ولو كان مناسباً، ويمثل له بقوله عليه الصلاة والسلام: «من أعتقَ شِركاً لَهُ مِنْ عبدٍ قُوِّمَ عليهِ نصيبُ شريكِهِ»[3]، قال الآمدي: «فإنه وإن أمكن تقرير مناسبة بين صفة الذكورة وسراية العتق، غير أنا لما عهدنا من الشارع التسوية بين الذكر والأنثى في أحكام العتق الغينا صفة الذكورة في السراية، بخلاف ما عداه من الأحكام»[4]، وإنما يقصد بما عداه من الأحكام اعتبار الشارع لهما في القضاء والشهادة والإمامة والإرث وولاية عقد النكاح[5].

---

(١) الإحكام للآمدي: ٢٤٦/٣، إزميري: ٣١٠/٢، العضد: ٢٣٨/٢، تيسير التحرير: ٤٦/٤، فواتح الرحموت: ٢٩٩/٢، نشر البنود: ١٦٥/٢ ــ ١٦٩.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) سيأتي تخريجه في ص ٥١٠.

(٤) الإحكام للآمدي: ٢٤٧/٣.

(٥) انظر مع الأحكام: العضد: ٢٣٨/٢، إزميري: ٣١٠/٢، تيسير التحرير: ٤٠ ــ ٤٦، الآيات البينات: ٨٥/٤، نشر البنود: ١٦٩/٢.

الطريق الرابع: أن لا يجد المجتهد الذي هو أهل للنظر والبحث وكان عدلاً مناسبة أو ما يوهم المناسبة في ذلك الوصف المحذوف ولو قال لم أجد فيه ذلك صدق بكلامه لعدالته ودقته وحينئذٍ يكون الوصف غير مناسب ويلزم حذفه(١).

الطريق الخامس: ذكر بعضهم أن من طرق إبطال الأوصاف بعد ثبوت حصرها أن يكون الوصف الذي يستبقيه المستدل متعدياً ويكون غيره من الأوصاف قاصراً، فإبطال الأوصاف يكون لقصورها، لأن تعدية الحكم محله أكثر فائدة من قصره عليه(٢).

□ □ □

(١) المصادر نفسها.

(٢) نشر البنود: ٢/١٦٩ ـ ١٧٠.

المبحث الرابع
فــي
المسلك الرابع

وهو الشبه

ويشتمـل علـى:

المطلب الأول: في التعريف بالشبه لغة ـ واصطلاحاً.

المطلب الثاني: في حجية الشبه.

المطلب الثالث: في قياس الأشباه.

* * *

تمهيـــد

قبل أن نعرض لتعريف الشبه وبيان حجيته، نود الإشارة إلى أن بعض الأصوليين أطلق عليه: «الاستدلال بالشيء على مثله».

كما أن لفظ الشبه يطلق أحياناً على جميع أنواع القياس، ضرورة أن كل قياس لا بد فيه من أن يكون الفرع شبيهاً بالأصل المقيس عليه بجامع بينهما، وحينما يطلق الأصوليون لفظ «الشبه» على نوع من الأقيسة، فإنما ذلك من العام الذي أريد به الخصوص، وهذا المسلك دقيق المأخذ باعتباره وسطاً بين الوصف المناسب والوصف الطردي؛ ولهذا نقل الزركشي عن بعض الأصوليين قوله: «لست أرى في مسائل الأصول مسئلة أغمض من هذه»[1].

* * *

---

(١) البحر المحيط: ٣/٢٥٠، الإحكام للآمدي: ٣/٢٧١.

المطلب الأول
فـــي
التعريف بالشبه، لغة ــ واصطلاحاً

التعـريف اللغـوي:

الشَبَهُ والشِبْهُ والشبيه، المثل، والجمع أشباه، وأشبه الشيء الشيء، ماثله[1].

التعـريف الاصطلاحـي:

اختلفت كلمة الأصوليين في تعريف الشبه على النحو الآتي:

التعـريف الأول:

«انه عبارة عن إلحاق الفرع المتردد بين أصلين لمشابهته لهما بأحدهما لمشابهته له في أكثر صفات مناط الحكم».

وهذا التعريف لبعض الحنابلة، **وتوضيحه**: أن يكون الفرع المطلوب بيان حكمه متردداً بين أصلين؛ لأنه يشبه كل واحد منهما ببعض الجوانب، فهو يشترك معهما في مناط الحكم الموجود في كل واحد منهما، ويشبه واحداً منهما في أوصاف هي أكثر وأقوى من الأوصاف التي شابه بها الأصل الآخر، فيكون إلحاقه بالأصل الذي هو أكثر مشابهة له هو الشبه.

ومثاله: العبد إذا قتل خطأً وزادت قيمته على دية الحر، فإنه يلاحظ فيه أمران:

أحدهما: كونه نفساً أو آدمياً، فهو في ذلك مشابه للحر، وهذا يقتضي أن لا يزاد فيه على الدية المفروضة بالحر.

وثانيهما: كونه ما لا متقوماً فهو في ذلك مشابه للفرس وما إلى ذاك من الأموال المتقومة، وهذا يقتضي أنه يمكن أن يزاد في تعويضه على الحر، إذاً

---

(١) اللسان: ٢١٨٩/٤.

فالملاحظ في العبد المقتول خطأ، انه اجتمع فيه مناطان متعارضان، وبالموازنة نجد أن مشابهته للحر في كونه آدمياً مكلفاً يثاب على الخير ويعاقب على الشر، ومشابهته للفرس لا تعدو كونه مملوكاً متقوماً في الأسواق، فهو بالحر أكثر شبهاً، فكان إلحاقه به أولى من إلحاقه بالفرس أو غيره من الأموال المتقومة، فلا يزاد على دية الحر، وهذا ما يسمى بالشبه[1].

مناقشة ذلك:

يمكن مناقشة التعريف والمثال المذكور بالآتي:

أولاً: ان التعريف غير مانع، وذلك إذا ما لاحظنا أنه يدخل تحته ما ليس منه من بعض أنواع القياس المناسب، فهناك بعض الأقيسة تكون مشابهتها للأصلين بمناسب وبنفس الوقت تكون مشابهتها لأحد الأصلين في أكثر الصفات، مع أن المناسب غير الشبه؛ لأنه قسيم له[2].

ثانياً: ان ما ذكرتم ليس من الشبه في شيء؛ لأن المناطين فيما ذكرتم كل واحد منهما مناسب، وما ذكرتم من كثرة المشابهة إن كانت مؤثرة في شيء فليس ذاك إلا للترجيح، فهي لترجيح أحد المناطين على الآخر، وهذا لا يخرج المناط الذي اخترتموه عن كونه مناسباً، لكنه يحتاج إلى شيء من الترجيح[3]، وسيأتي مزيد تفصيل في هذا قريباً إن شاء الله تعالى.

التعريف الثاني:

«الشبه: عبارة عما عرف مناط الحكم فيه قطعاً، إلا أنه يحتاج إلى النظر في تحققه في آحاد الصور» نقله الصفي الهندي والآمدي عن بعض الأصوليين ولم يصرحا بذكر اسمه[4].

---

(١) نهاية الوصول: ١٨٢/٢، الإحكام للآمدي: ٢٧١/٣، روضة الناظر: ١٦٤ ـ ١٦٥، المختصر: ١٤٩.

(٢) نهاية الوصول: ١٨٣/٢.

(٣) المصادر السابقة.

(٤) نهاية الوصول: ١٨٣/٢، الإحكام للآمدي: ٢٧٢/٣.

وتوضيح ذلك بالمثال: قوله تعالى: ﴿فجزاءٌ مِثْلَ ما قتَلَ مِنَ النَعَم﴾[1]، قاطع في وجوب المثل في كفارة الصيد بالنسبة للمحرم، إلا أن طلب هذا المثل وتحققه في آحاد الحيوانات بحيث تستطيع الحكم بأن هذا يشبه هذا ــ يحتاج إلى الاجتهاد.

مناقشة التعريف:

يناقش هذا التعريف من وجهين:

الوجه الأول: مما لا يخفى أن النظر في قياس الشبه يكون في أصل العلّة واستنباطها وتحققها، وهذا مما لم يتحقق هنا، حيث ان النظر هنا كان منحصراً في تحقق الحكم الواجب، وهو الأشبه من النعم بما هو متلف من الصيد، وذلك لأنه أوجب المثل، ومن المعلوم أن الصيد لا يماثله شيء من النعم، ومنه يعلم أن المراد ما كان أكثر شبهاً بالصيد من النعم، أما أصل العلّة فليست محل اجتهاد، لأنها معلومة بالنص والإجماع، ومن هنا يتضح أن هذا ليس من الشبه الذي نحن بصدده والذي نعني به: «العلّة الشبهية».

الوجه الثاني: ان هذا النوع من الاجتهاد وقع التعبد به كثيراً، حتى أن كثيراً من منكري القياس قد اعترف به، وهو ما يسمى بـ: «تحقيق المناط» ولا يصح أن يسمى: «قياس شبه»؛ لأنه غيره، وذلك لما بيناه من أن الواجب وهو المثل مقطوع به، فلا يصح أن يكون المختلف فيه ــ وهو طلب المثل ــ والذي سميناه شبهاً ــ عين المتفق عليه[2].

التعريف الثالث:

الشبه هو: «ما اجتمع فيه مناطان لا على سبيل الكمال، إلا أن أحدهما أغلب من الآخر، فالحكم بالأغلب حكم بغلبة الأشباه».

ويمثل له: باللعان، فإنه قد وجد فيه لفظ الشهادة واليمين، لكن الشهادة

---

(١) من الآية: ٩٥ من سورة المائدة.

(٢) انظر: المصدرين السابقين.

واليمين ليسا بمتمحضين في اللعان، لأن الملاعن مدع، والمدعي لا تقبل شهادته لنفسه ولا يمينه، وكذا يقال في عقد الخلع والكتابة فإن فيهما مشابهة المعاوضات والتعليقات، فإلحاق كل بالأغلب يسمى: قياس «غلبة الاشباه».

مناقشة التعريف: إن التعريف غير مانع، لجواز دخول المناسب فيه؛ لأن هذا التعريف شامل له ولغيره؛ لأن الذي فيه المناطان المختلفان أعم من أن يكون ذلك المناط مناسباً أو غير مناسب، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإن إلحاقه بالغالب ليس إلا تعليلاً بالمناسب، وهذا مما يتنافى وتسميته: «قياس شبه»[1] وسيأتي مزيد تفصيل عند الكلام عن غلبة الأشباه.

التعريف الرابع:

الشبه: «الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم بذاته، ولكن يستلزم ما يناسبه، وهذا ما يسمى: «قياس الدلالة».

وإلى هذا التعريف ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني، وعرفه الحنفية والمالكية بما هو قريب من هذا.

توضيحه: يقول الصفي الهندي: «وقال القاضي أبو بكر رحمه الله: الوصف إما أن يكون مناسباً للحكم بذاته وإما أن لا يناسبه بذاته، لكنه يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته، وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه، فالأول المناسب، والثاني الشبه، والثالث الطرد. . . اهـ.»[2].

ويمكن أن يمثل له بتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء، فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية، بدليل أنها

---

(١) نهاية الوصول: ١٨٣/٢، الإحكام للآمدي: ٢٧٢/٣.

(٢) نهاية الوصول: ١٨٣/٢.

لم تشترط في طهارة النجس، لكنها تناسب الاشتراط من حيث إنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية[1].

والحنفية والمالكية على هذا المنوال ساروا، فقد ذكروا أن الشبه عبارة عن: «الوصف الذي تكون مناسبته للحكم ليست بالنظر إلى ذات ذلك الوصف بل مناسبته له بشبهه للوصف المناسب بذاته شبهاً يقتضي الظن بعليته للحكم»؛ ولهذا لم يعده الحنفية مسلكاً من مسالك العلّة؛ لأنه على هذا التصور محتاج في إثبات عليته إلى مسلك آخر لإثباتها من نص أو إجماع أو سبر أو ما إلى ذلك.

ومثلوا للشبه بقول القائل في إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث في تعيين الماء لذلك: إن إزالة الخبث يعد طهارة تراد للصلاة فلا يجزىء فيها غير الماء، شأنها في ذلك شأن الوضوء، فإنه طهارة يراد للصلاة، فلا يجزىء فيه غير الماء، فالشبه قائم بين الخبث والحدث في كون كل منهما طهارة تراد للصلاة، والمناسبة بين الخبث وبين تعين الماء ليست بذاته بل بشبهه وهو الوضوء الذي وجدنا الشارع اعتبر فيه خصوصية الماء في الصلاة ومس المصحف والطواف[2].

التعـريف الخـامس:

للإمام الغزالي تصور لحقيقة الشبه، يجدر بنا الوقوف عليه بنقل ما ذكره في المستصفى بهذا الخصوص حيث قال: «اعلم أن اسم الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه، فهو إذا يشبهه، وكذلك اسم الطرد؛ لأن الإطراد شرط كل علّة جمع فيها بين الفرع والأصل، ومعنى الطرد: السلامة عن النقض، لكن العلّة الجامعة إن كانت مؤثرة أو مناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها وهو التأثير والمناسبة دون الأخص الأعم، الذي هو الإطراد والمشابهة، فإن لم يكن للعلّة خاصية إلا الإطراد الذي هو أعم

---

(١) انظر مع المصدرين أعلاه: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٧٨، الإسنوي على المنهاج: ٦٤/٣.

(٢) انظر: تيسير التحرير: ٥٣/٤، فواتح الرحموت: ٣٠/٢، نشر البنود: ١٩٣/٢ ــ ١٩٤.

أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة ـ خص باسم الطرد لا لاختصاص الإطراد بها لكن لأنه لا خاصية لها سواه، فإن انضاف إلى الأطراد زيادة ولم ينته إلى درجة المناسب والمؤثر سمي: شبهاً، وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلّة الحكم، وإن لم يناسب نفس الحكم، بيانه: إنا نقدر أن لله تعالى في كل حكم سراً وهو مصلحة مناسبة للحكم، وربما لا يطلع على عين تلك المصلحة، ولكن يطلع على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة، ويظن أنه مظنتها وقالبها الذي يتضمنها، وإن كنا لا نطلع على عين ذلك السر فالاجتماع في ذلك الوصف الذي يوهم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم يوجب الاجتماع في الحكم، ويتميز عن المناسب، بأن المناسب هو الذي يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه كمناسبة الشدة للتحريم، ويتميز عن الطرد: بأن الطرد لا يناسب الحكم ولا المصلحة المتوهمة للحكم، بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالبها، كقول القائل: الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه، فلا يزيل النجاسة، كالدهن، وكأنه علّل إزالة النجاسة بالماء بأنه تبنى القنطرة على جنسه، واحترز من الماء القليل، فإنه وإن كان لا تبني القنطرة عليه فإنه تبنى على جنسه، فهو علّة مطردة لا نقض عليها.. إلى أن قال: فإذاً معنى التشبيه الجمع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علّة للحكم، بخلاف قياس العلّة فإنه جمع بما هو علّة الحكم»[1].

التعريف السادس:

الشبه: «ما لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام عنها ممن هو أهله، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام».

وهو ما عده الآمدي أقرب إلى قواعد الأصول، ونسبه إلى أكثر المحققين، وهذا ما فعله الصفي الهندي أيضاً، أما إمام الحرمين وابن الحاجب وغيرهما فلم أجد منهم من يشير إلى الراجح من هذا الخلاف.

---

(١) المستصفى: ٢/٨١ ـ ٨٢، وانظر: شفاء الغليل: ٣٠٦ وما بعدها، المنخول: ٣٧٨ وما بعدها.

توضيح التعريف: إن الوصف المعلل به، إما أن تظهر فيه المناسبة أو لا تظهر فيه المناسبة.

أما الأول: وهو ما ظهرت فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهل لذلك، فإنه قد وجدنا أن ترتيب الحكم على وفق ذلك الوصف مما يفضي إلى تحصيل مقصود من المقاصد الشرعية، التي سبق التحدث عنها، وهذا هو المناسب.

وأما الثاني: وهو ما لم تظهر فيه المناسبة، رغم البحث التام من أهله، وهذا ينقسم إلى نوعين:

النوع الأول: ما لم يؤلف من الشارع الالتفات إليه في شيء من الأحكام وهذا ما يسمى: بالوصف «الطردي» فهذا لا يلتفت إليه، وذلك كالطول والقصر والسواد والبياض وغير ذلك.

النوع الثاني: ما ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام وهذا ما يسمى «الشبهي» وإنما سمي هذا «قياس شبه»؛ لأنه يلاحظ فيه أمران، فمن حيث إنه لم يقف المستدل فيه على المناسبة رغم البحث الدقيق ـ فإنه يظن أنه غير معتبر.

ومن حيث إنه عرف اعتبار الشارع له في بعض الأحكام، كأن عرف تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم، فإن هذا يوجب على المجتهد أن يتوقف عن الجزم بانتفاء مناسبته، ويظهر أنه أولى بالاعتبار.

ويمكن أن يمثل لما علم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم، بإيجاب المهر بالخلوة للزوجة على القول القديم، فإن الخلوة لا تناسب وجوب المهر، لأن وجوبه في مقابلة الوطء، إلا أن جنس هذا الوصف ـ وهو كون الخلوة مظنة للوطء ـ قد اعتبر في جنس الوجوب ـ وهو الحكم ـ ووجه اعتباره فيه أنه اعتبر في التحريم والحكم جنس له.

وهكذا نجد الوصف الشبهي تردد بين أن يكون معتبراً من وجه وبين أن يكون غير معتبر من وجه آخر، وبعبارة أخرى: إنه من حيث إنه لم يوقف على مناسبته بعد البحث التام ربما يجزم بعدم مناسبته، ومن حيث إنه عهد من الشارع الالتفات إليه، وجب التوقف عن هذا الجزم بعدم المناسبة، فهو على هذا مرتبة بين المناسب والطرد، وهو دون المناسب وفوق الطرد، وفيه شبه من كل منهما، ويمكن أن يمثل له بقول الشافعي في الاستدلال على مسألة إزالة النجاسة المتقدمة: طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث، فالجامع بينهما كون كل منهما طهارة لأجل الصلاة، أما مناسبتها لتعيين الماء فيها فإنها غير ظاهرة، بعد توغل البحث عنها، لكن عهد التفات الشارع إليها في بعض الأحكام، كمس المصحف، والطواف وذلك يوهم اشتمالها على المناسبة(1).

الاختيـــار:

الناظر في اختلاف مذاهب الأصوليين في وضع تعريف للشبه يميزه عن قياس المعنى وقياس الطرد، يجد أنه من الصعب أن يحد الشبه حداً دقيقاً يفي بالغرض، ولكنه يمكن كشف اللثام عنه وتقريبه بالأمثلة المميزة له عن غيره، وهذا ما صرح به غير واحد من الأصوليين، وفي مقدمتهم إمام الحرمين، جاء في البرهان: «من أهم ما يجب الاعتناء به تصوير قياس الشبه، وتمييزه عن قياس المعنى والطرد، ولا يتحرر في ذلك عبارة خدبة ـ أي: محكمة ـ مستمرة في صناعة الحدود، ولكنا لا نألوا جهداً في الكشف فقياس المعنى مستندة: معنى مناسب للحكم، فجعل مشعراً به كما تقدم، والشبه لا يناسب الحكم مناسبة الإخالة، وهو متميز عن الطرد، فإن الطرد تحكم محض، لا يعضده معنى ولا شبه، وإنما يتضح القول في ذلك بالأمثلة ثم بالحجاج، فإذا قلنا: طهارة عن حدث أو طهارة حكمية، فافتقرت إلى النية كالتيمم، لم يكن قولنا: طهارة عن

---

(1) نهاية الوصول: ٢/١٨٣، الإحكام للآمدي: ٣/٧٣، الإسنوي: ٣/٦٣، المحصول، ج ٢، ق ٢: ٢٧٨، العضد: ٢/٢٤٤ ـ ٢٤٥، روضة الناظر: ١٦٥، البحر المحيط: ٣/٢٥١.

حدث مقتضية من طريق الإخالة للنية، ولكن فيه شبه مقرب لإحدى الطهارتين عن الأخرى. . إلخ»[1].

وبالملاحظة لهذا وذاك فإن النفس لتميل إلى التعريف الأخير أكثر من غيره لما فيه من القرب الشديد إلى واقع ما عليه الشبه وما ذكره إمام الحرمين وغيره من الأصوليين، الذي لا يكاد يخرج عن دائرة: أن الشبه إنما هو عبارة عن حالة متوسطة بين قياس المعنى الذي تحققت فيه المناسبة ظاهرة كانت أو غير ظاهرة، وبين قياس الطرد الذي تحقق خلوه عن المناسبة، فلم نجد الشارع اعتبره في حال من الأحوال ـ والله أعلم.

المطلب الثاني
في
حجية الشبه

اختلفت كلمة الأصوليين في كون الشبه حجة أو غير حجة على مذاهب نذكر أهمها:

المذهب الأول: أنه حجة وعليه الأكثرون.

المذهب الثاني: أنه ليس بحجة وهو ما ذهب إليه المحققون من الحنفية، وهو ما ذهب إليه القاضي أبو بكر والأستاذ أبو منصور وأبو إسحق المروزي، وأبو إسحق الشيرازي وغيرهم من علماء الشافعية.

المذهب الثالث: اعتباره فيما يغلب على الظن أنه مناط الحكم، وهو ما ذهب إليه الفخر الرازي وبعض العلماء.

المذهب الرابع: أنه حجة للمجتهد دون المناظر، وهو اختيار الإمام الغزالي في المستصفى[2].

هذه أهم المذاهب في هذا الموضوع، ويجدر تناولها وذكر أدلتها بشيء من التفصيل.

---

(١) البرهان: ٨٥٩/٢ ـ ٨٦٠.

(٢) انظر: إرشاد الفحول: ٢٢٠.

المذهب الأول:

يرى جمهور الأصوليين من الشافعية وكثير من غيرهم والرواية الصحيحة عن الإمام أحمد والمنقول عن أكثر الفقهاء، ومنهم الإمام الشافعي في ظاهر مذهبه أن الشبه حجة.

ومما دلنا على أن ذلك ظاهر مذهب الشافعي: ما أشار به إلى كونه حجة في كثير من الفروع.

جاء في الأم: «والقياس قياسان: أحدهما: يكون في مثل معنى الأصل، فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه، ثم قياس: أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل، والشيء من الأصل غيره، فيشبه هذا بهذا الأصل ويشبه غيره بالأصل غيره، وموضع الصواب فيه عندنا والله تعالى أعلم أن ينظر، فأيهما كان أولى بشبهه صير إليه، فإن أشبه أحدهما في خصلتين والآخر في خصلة ألحقه بالذي هو أشبه في خصلتين»[1].

الأدلـــة:

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة:

الدليل الأول: نجد في السنة الشريفة ما ينبه على قبول قياس الشبه، فقد روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءه أعرابي فقال: «يا رسول الله إنَّ امرأَتي ولدَتْ غُلاماً أَسودَ، فقال: هَلَ لَكَ مِنْ إبلٍ؟ قال: نعم، قال: ما أَلوانها؟ قال: حُمْرَةٌ، قال: هل فيها من أَوْرَقٍ؟ قال: نعم، قال: فأنَّى كانَ ذلك؟ قال: أَراه عِرقٌ نَزَعه، قال: فلعل ابنَك هذا نَزَعه عِرْقٌ»[2].

---

(١) الأم: ٨٥/٧، باب اجتهاد الحاكم.

(٢) هذا نص البخاري في باب ما جاء في التعريض، كتاب الحدود: ٣٠١/١٩، بشرح العيني، ومعنى قول الأعرابي: «ولدت غلاماً أسود» أنه كيف تلد له ولداً أسود وهو أبيض اللون، والأورق من الإبل: ما في لونه بياض إلى سواد كالرماد، ورواه مسلم فانظره بشرح النووي: كتاب اللعان: ١٣٣/١٠، وابن ماجه: بلفظ: «لعل عرقاً نزعه» فانظره في كتاب النكاح: ٦٤٥/١.

فقد رأينا كيف شبه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ حال هذا السائل في نزع العرق من أصوله، بنزع العرق من أصول الفحل[1].

الدليل الثاني: إن قياس المعنى إنما كان حجة؛ لأنه يفيد الظن في المسائل وكذلك قياس الشبه يفيد الظن أيضاً فكان حجة مثله، وإنما كان قياس الشبه مفيداً لظن غلبة الحكم؛ لأن الحكم متى ما ثبت في محل ولم يعلم أن هناك وصفاً مناسباً فيه، بل علم حصول وصف شبهي مع أوصاف طردية أخرى، فالقول حينئذٍ لا يعدو واحداً مما يأتي:

إما أن يفترض أن الحكم غير معلل بمصلحة أصلاً، وهذا مما علم بطلانه، وقد بينا أن رأي الجمهور، أن الأحكام معللة بالمصالح على اختلاف المورد في ذلك بين المعتزلة وأهل الحق، وإما أن يفترض أن الحكم معلل بالمصلحة، وحينئذٍ: يقال: إن تلك المصلحة لما لم يكن هناك وصف مناسب مستقل فلا بد إذاً من وجودها ضمن الوصف الشبهي أو ضمن الوصف الطردي.

اما أن يكون وجودها من الوصف الطردي، فباطل، أولاً: لأن الإجماع قائم على ذلك، فإن من لم يجوز التعليل بالشبه لم يجوز التعليل بالطرد، ومن جوز التعليل بهما لم يجوز إحالة الحكم إلى الطرد مع وجود الشبه؛ لأنه أقوى منه، ويتحصل من هذا أن إحالة الحكم إلى الوصف الطردي مع وجود الوصف الشبهي قول على خلاف الإجماع.

وثانياً: إن الشبه لا يخلو من أن يكون مستلزماً للمناسبة على رأي بعضهم، أو موهماً لها على رأي البعض الآخر، أو يكون مما عرف تأثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم، كما عرف ذلك من خلال التعريفات المتقدمة، أما الوصف الطردي فإنه خال من جميع ذلك، ومن هنا يتضح أن ظن كون الوصف الشبهي متضمناً لتلك المصلحة أكثر فلا يجوز إسناد الحكم إلى

---

(١) البحر المحيط: ٢٥٧/٣.

الوصف الطردي، إذ العمل بالظن المرجوح مع وجود الظن الراجح غير جائز، ويتضح أيضاً أن الوصف الشبهي وجب العمل به لإفادته ظن العلية، لقيام الأدلة على أن العمل بالظن واجب[1].

الدليل الثالث: من الضروري أن لا تخلو واقعة من حكم شرعي، والمتتبع لمسائل الفقه يجد أن المعنى المناسب المخيل لا تعم مسائله، بل إن كثيراً من أصول الشرع تخلو من المعاني، خصوصاً في العبادات وهيئاتها والسياسات ومقاديرها، وشرائط المناكحات والمعاملات، ومن هنا تصبح الضرورة ملحة إلى قياس الشبه فهو إذاً محل ضرورة، ولولا الضرورات لما شرع أصل القياس[2].

المذهب الثاني:

ذهب أكثر الحنفية ومنهم أبو زيد الدبوسي، وبعض الشافعية ومنهم أبو إسحاق الشيرازي، والباقلاني، وبعض الحنابلة إلى أن الشبه ليس بحجة.

واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: ويعتمد هذا الدليل على توضيح مذهب الحنفية فيما ذهبوا إليه، فالحنفية لم يذكروا ـ في واقع ما ذهبوا إليه ـ حجية الشبه مطلقاً بل إنهم أنكروا أن يكون مسلكاً من مسالك العلّة، فقد قالوا: إن الشبه الذي عده الشافعية من مسالك العلّة في الواقع ليس مسلكاً من مسالكها كما ذهبوا؟ لأن مسلك العلّة هو المثبت أن هذا الوصف علّة للحكم، بينما الشبه ليس كذلك، فإنه تثبت عليته بواحد من المسالك المعتبرة عندهم، ولو كان مسلكاً لها لما احتاج إلى مسلك لإثباته؛ ولذلك نجدهم اختاروا في تفسير الشبه: أنه الوصف الذي تكون مناسبته للحكم ليست بذاته، أي: ليست بالنظر إلى ذات الوصف، بل مناسبته للحكم إنما تأتي بشبهة للوصف المناسب بذاته شبهاً يقتضي الظن بعليته للحكم، ومن هنا احتيج إلى إثبات عليته إلى مسلك مثبت له، وقد سبق لنا الحديث في هذا. ثم إنهم بنوا على هذا التصور بعض الأحكام: منها: أنه

---

(١) نهاية الوصول: ١٨٣/٢ ـ ١٨٤، البحر المحيط: ٢٥٧/٣، الإحكام للآمدي: ٣/ ٢٧٤، روضة الناظر: ١٦٥.

(٢) البحر المحيط: ٢٥٨/٣.

لا يصح إنكار علية الشبه بعد إثبات كونه علّة بالدليل المثبت لذلك، ومنها: أنه لا يصح إثبات كونه علّة بالإخالة، بل لا بد وأن تثبت عليته بمسلك آخر كالنص والإجماع والسبر وما إلى ذلك؛ لأنه لو ثبتت عليته بالمناسبة كان ذلك الشبه هو المناسب بذاته، وليس هو كذلك، بل إن الشبه غير المناسب.

ومثاله: إلحاق إزالة الخبث بإزالة الحدث في تعين الماء لذلك الذي سبق شرحه[1].

الدليل الثاني: واستدلوا لهذا المذهب أيضاً: بأن الوصف الذي أطلق عليه لفظ الشبه، إما أن يكون مناسباً، فإنه حينئذٍ مقبول باتفاق القايسين، وإما أن يكون غير مناسب فإنه حينئذٍ يسمى «بالطرد» والطرد مردود بالاتفاق.

الجواب عليه: وقد أجاب أصحاب المذهب الأول على هذا: بأنه من غير المسلم أن كل وصف غير مناسب يعد طرداً مردوداً، بالاتفاق، كما ذكرتم، بل إن غير المناسب عندنا ينقسم إلى قسمين: وصف شبهي ووصف طردي، والمردود منهما بالاتفاق الطردي فقط، وعليه فلا يجوز أن يطلق القول بأن الشبه مردود بالاتفاق كما فعلتم[2].

الدليل الثالث: قالوا: إن المعتمد في إثبات القياس عمل الصحابة، وحيث إن الصحابة لم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه فإن هذا دليل على عدم جواز الأخذ به.

وجوابه: أنه لا يلزم أن نفي مدرك مخصوص نفي المدرك مطلقاً، بمعنى: أنه لا يلزم من عدم عمل الصحابة بهذا النوع من القياس عدم جواز العمل به لجواز أن يدل عليه مدرك آخر غير عملهم به[3].

---

(١) انظر في جميع ذلك: البحر المحيط: ٣/٢٥٤، العضد: ٢/٢٤٤، فواتح الرحموت: ٢/٣٠٢، روضة الناظر: ١٦٥، المختصر: ١٤٩، نشر البنود: ٢/١٩٦ ـ ١٩٧، المسودة: ٣٧٤، تيسير التحرير: ٤/٥٣ ـ ٥٤.

(٢) نهاية الوصول: ٢/١٨٤، البرهان: ٢/٨٧١.

(٣) نهاية الوصول: ٢/١٨٤.

الدليل الرابع: وقالوا أيضاً: إن الدليل قائم على أنه لا يجوز التمسك بالعلّة المظنونة، ولعلهم يقصدون بذلك النهي عن اتباع الظن الوارد في النص.

وجوابه: إن المعول عليه في إثبات هذا النوع من القياس عموم قوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾ وأيضاً فإن العمل بالظن واجب كما مر في أكثر من موضع[1].

المذهب الثالث:

ويتلخص في أن الشبه يكون معتبراً فيما يغلب على الظن أنه مناط للحكم، بأن يظن أنه مستلزم لعلّة الحكم، فمتى كان كذلك صح القياس، سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى، وهذا هو مذهب: الإمام الرازي، وبعض من علماء الشافعية.

الحجة لهذا المذهب:

استدل الإمام الرازي: بأن الشبه متى ما كان مفيداً ظن العلية فإنه يجب العمل به، قال الإمام الرازي: «إنه لما ظن كونه مستلزماً للعلية كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلّة» ثم قال: «إنه لما ثبت أن الحكم لا بد له من علّة، وأن العلّة إما هذا الوصف، وإما غيره، ثم رأينا أن جنس هذا الوصف أثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد هذا المعنى في سائر الأوصاف، فلا شك أن ميل القلب إلى إسناد الحكم إلى هذا الوصف أقوى من ميله إلى إسناده إلى غير ذلك الوصف، وإذا ثبت أنه يفيد الظن وجب أن يكون حجة لما بينا أن العمل بالظن واجب»[2].

مناقشة هذا الرأي:

وقد ناقش الأصفهاني دليل الإمام الرازي بما ملخصه:

أولاً: أنه من غير المسلم أن الوصف الشبهي يستلزم العلّة قال:

---

(١) نهاية الوصول: ١٨٢/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٨٢.

(٢) المحصول: ٢٨٠ ــ ٢٨١.

«ولا يجديك نفعاً تفسير الشبه بهذا فإنه أفادنا تصور الشبه ولا يفيدنا تحقق الشبه في الوصف المعين، كقولنا: طهارتان أو غير ذلك، فلا بد من الدلالة على تحقيقه ليكون الدليل على علية الوصف الشبهي موجوداً فثبتت عليته».

ثانياً: «أنه من غير المسلم أيضاً أنه إذا اعتبر الشارع جنس الوصف المذكور في جنس الحكم يلزم من ذلك غلبة الظن باعتبار هذا الحكم، وذلك من باب الدعاوى المجردة عن الدليل»[1].

المذهب الرابع:

إنه حجة للناظر «المجتهد» دون المناظر «غير المجتهد» وهو اختيار الإمام الغزالي.

وقد احتج له: بأن المجتهد هو الذي يستطيع البحث عن الدليل بنفسه قال: «وهذا الجنس من الأدلة ـ يعني قياس الشبه ـ مما يغلب على ظن بعض المجتهدين، وما من مجتهد يمارس النظر في مأخذ الأحكام إلا ويجد ذلك من نفسه، فمن أثر ذلك في نفسه حتى غلب ذلك على ظنه فهو كالمناسب، ولم يكلف إلا غلبة الظن فهو صحيح في حقه، ومن لم يغلب ذلك على ظنه فليس له الحكم به، وليس معنا دليل قاطع يبطل الاعتماد على هذا الظن بعد حصوله، بخلاف الطرد على ما ذكرناه، أما المناظر فلا يمكنه إقامة الدليل عليه على الخصم المنكر»[2]، وهذا يعني أن المناظر لا يمكن أن تحصل له غلبة الظن كما هو الشأن في المجتهد، فليس له الحكم به.

الاختيــــار:

إن ما ذهب إليه الأكثرون ـ من أن قياس الشبه حجة، وما ذكروه من أدلة لمذهبهم، وما ناقشوا به أصحاب المذاهب الأخرى مما يدل على ضعف مأخذهم فيما ذهبوا إليه ـ يجعلنا نميل إلى الأخذ بقياس الشبه، واعتباره مسلكاً

---

(١) شرح المحصول، مخطوط: ٣/٢٦٢.

(٢) المستصفى: ٢/٨٣، المنخول: ٣٨٤.

من مسالك العلّة، وقد استعمل الفقهاء في كثير من فروعهم هذا القياس، وقد ذكر الغزالي وغيره أمثلة لذلك لا يسعنا الإطناب بها هنا ويرجع إليها في مظانها[1].

المطلب الثالث
في
قياس الأشباه

معظم علماء الأصول يذهبون إلى أن قياس الأشباه أو «غلبة الأشباه» داخل في قياس الشبه، إلا ما نقل عن الإمام الشافعي أنه اعتبره فرعاً آخر.

وحاصله كما قال الإسنوي: أن يتردد فرع بين أصلين قد أشبه أحدهما في الحكم والآخر في الصورة «وقد اعتبر الشافعي المشابهة في الحكم، ولذلك الحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل مهما بلغت، وهذا يعني: أن القاتل عليه قيمة العبد حتى ولو زادت على دية الحر، والجامع بين العبد وسائر المملوكات: كون كل منها يباع ويشترى، أما غيره فقد اعتبر الشبه في الصورة، فألحقه بما هو شبيه له في الخلقة، ومن هنا لم يجوز أن يزاد في افتداءه على الدية».

أما إمام الحرمين: فالذي يبدو من صنيعه: أن أبا حنيفة والإمام أحمد اعتبرا الشبه في الصورة، فقد نقل عن الإمام أبـي حنيفة قوله في التشهد الأخير: «تشهد فلا يجب كالتشهد الأول» ونقل عن الإمام أحمد قوله في الجلوس الأول: «أحد الجلوسين في الصلاة، فكان واجباً كالجلوس الأخير».

لكن ما ذكره الحنفية في كتبهم يدل على أن المذهب عندهم: أن الترجيح بغلبة الأشباه باطل خلافاً لما ذهب إليه الإمام الشافعي.

يقول ابن ملك في معرض الكلام عن معان رجع فيها بعضهم «الثاني:

---

(١) انظر: شفاء الغليل: ٣٠٣، وما بعدها، البحر المحيط: ٢٥٦/٣، الكاشف عن المحصول: ٢٥٩/٣ ـ ٢٦٠.

الترجيح بغلبة الأشباه، وهو أن يكون للفرع بأحد الأصلين شبه من وجه، وبالأصل الآخر الذي يخالف الأصل الأول شبه من وجهين، وهو صحيح عند الشافعي، رحمه الله تعالى، وباطل عندنا؛ لأن كل وصف على حدة علّة صالحة للجمع بين الفرع والأصل، فيتحقق أقيسة متعددة، فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس، وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الأدلة، مثاله: قولهم: إن الأخ يشبه الولد، والوالد من حيث المحرمية، ويشبه ابن العم من وجوه، وهو جواز إعطاء زكاته له، وجواز نكاح حليلته، وقبول الشهادة له، فيكون إلحاقه بابن العم أولى، فلا يعتق إذا ملكه»[1].

أما الإمام الغزالي فقد نقل عنه: أن قياس الأشباه ليس فيه خلاف، لأنه متردد بين قياسين مناسبين، ولكن وقع التردد في تعيين أحدهما[2].

□ □ □

(١) ابن ملك: ٨٨٠.

(٢) انظر في جميع ذلك: الإسنوي: ٣/٦٤، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٧٩، البرهان: ٨٦٨، المختصر: ١٤٩، نشر البنود: ٢/١٩٧، المسودة: ٣٧٥ ــ ٣٧٦، الآيات البينات: ٤/١٠٧، كشف الأسرار: ٤/١٠١ ــ ١٠٢.

المبحث الخامس
في
المسلك الخامس

وهو : الدوران، «الطرد والعكس»، «الجريان»

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في تعريف الدوران: لغة ـ واصطلاحاً.

المطلب الثاني: في دوران الحكم مع الوصف في محل أو محلين.

المطلب الثالث: في حجية الدوران.

* * *

تمهيـد

هذا المسلك يطلق عليه: الدوران، وسماه الأقدمون: «الجريان» وأطلق عليه: «الدوران الوجودي والعدمي» كما سمي: بـ«الدوران المطلق» ويسمى في بعض صوره بـ«الدوران الوجودي، أو الطرد» وفي البعض الآخر بـ«الدوران العدمي أو العكسي».

فلنبحث في تعريفه ودوران الحكم مع الوصف في محلين، ثم في حجيته في مطالب متفرقة فنقول وبالله التوفيق.

* * *

المطلب الأول
في
تعريف الدوران ـ لغة واصطلاحاً

أما تعريفه لغة: فإنه مأخوذ من: دار الشيء يدور دوراً ودوراناً، بمعنى: طاف، ويقال: دوران الفلك: أي تواتر حركاته بعضها إثر بعض من غير ثبوت ولا استقرار(١).

وأما تعريفه في الاصطلاح:

فإن علماء الأصول عرفوه بأنه: «أن يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند عدمه» ومن هنا سماه بعضهم «الدوران الوجـودي والعدمي» و «الدوران المطلق».

أما إذا كان بحيث يوجد الحكم عند وجود الوصف، ولا ينعدم عند عدمه، فإن هذا ما يسمى «الدوران الوجودي أو الطرد» وله بحث مستقل سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأما العكس: بأن ينعدم الحكم عند عدم الوصف، ولا يوجد عند وجوده، فهو ما يطلق عليه: «الدوران العدمي أو العكسي»(٢).

والتعريف الذي ذكرناه هو لجمهور الأصوليين، وإن اختلفت عبارات بعضهم في ذلك لكن المؤدى واحد، فقد وجدنا الإمام البيضاوي قال عنه: «هو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه» فالوصف يسمى: «مداراً»، والحكم «دائراً».

---

(١) اللسان: ١٤٥٠/٢، الصحاح: ٦٥٩/٢، مختار الصحاح: ٢١٥.

(٢) انظر فيه: نهاية الوصول: ١٨٥/٢، إرشاد الفحول: ٣٢١، الإسنوي على المنهاج: ٦٨/٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٨٥، الكاشف على المحصول: ٢٦٤/٣، البرهان: ٨٣٥/٢، العضد: ٢٤٦/٢، إزميري: ٣٢٩/٢، التقرير والتحبير: ١٩٧/٣، نشر البنود: ٢٠٠/٢.

ومؤدى ما ذهب إليه البيضاوي، مع ما ذهب إليه الجمهور واحد، وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف وينعدم بعدمه، إلا أن البيضاوي عبر بحدوث الأحكام، وإنما يريد بذلك حدوث ما تتعلق به، وليس مراده ذات الأحكام، لأن ذاتها قديمة على القول بأن الحكم هو الكلام النفسي، فلا يصح أن توصف بالحدوث، أما تعلقاتها فهي حادثة، وبهذا ينتفي الإشكال الوارد على تعريف البيضاوي من هذا الجانب.

لكنه قد يعترض على تعبير الإمام البيضاوي من جانب آخر وهو: أنه عبر عنه بقوله: «بحدوث، وبعدم» بالباء وليس «عند»، والباء دالة على التعليل، وحينئذ يقتضي أن يكون الوصف علّة للحدوث وللعدم، فكيف يستدل به على علية الوصف لثبوت الحكم، وتفادياً لهذا الإشكال عبر غيره بـ «عند» فجعل الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء.

وحمل بعضهم «الباء» في تعريف الإمام على «المصاحبة» لكنه اعترض عليه بانتقاضه بالمتضايفين كالبنوة والأبوة، فإن الحد شامل لهما، مع أن الثبوت فيهما ليس من الدوران في شيء، لأن الدوران يفيد العلية، وأحد المتضايفين ليس علّة للآخر، وذلك لأن العلّة لا بد وأن تكون متقدمة على المعلول، وهذا لا يتوفر مع المتضايفين، لأنه لا سابقة لأحدهما على الآخر، بل إن كلاً منهما يحدث مع الآخر، وبهذا يكون التعريف غير مانع.

والجواب عليه: ان كون الباء للمصاحبة هو الصحيح، أما ما ذهبتم إليه من: أن التعريف معه يكون غير مانع بدليل المتضايفين ــ فهو ليس بشيء، لأن المتضايفين لا تستفاد العلية منهما، لقيام المانع، وهو كونهما متضايفين، ومعلوم أن الدوران يفيد العلية بشرط عدم المانع، والمعية في المتضايفين مانعة من التعليل حتى لو حصل الدوران، وأيضاً فإن العلية مع المعية لا تعقل، لأن العلّة يجب أن تكون سابقة على المعلول[1].

---

(١) الإسنوي: ٣/٦٨.

المطلب الثاني

في

دوران الحكم مع الوصف في محل أو محلين

لعل من المفيد أن نشير إلى أن دوران الحكم مع الوصف قد يكون في صورة واحدة، وقد يكون في صورتين.

مثال ما يكون فيه الدوران في صورة واحدة:

دوران التحريم مع السكر في العصير، فإنه لما لم يكن مسكراً لم يكن حراماً، وعند حدوث السكر فيه وجدت فيه الحرمة، وحينئذ متى ما زال السكر عنه وذلك بصيرورته خلاً مثلاً، فإن الحرمة تزول عنه، فقد دلنا هذا الدوران على أن العلّة في تحريم العصير إنما هي السكر، وهذا على القول بأن حرمة المسكر لم تثبت بالنص كما أشرنا إلى ذلك في أكثر من موضع.

ومثاله أيضاً أن يقال: الحب يجري فيه الربا ما دام حباً مطعوماً، ويزول عنه هذا الحكم إذا زرع وصار قصيلاً، لأنه غير مطعوم حينئذ، فلا ربا فيه، فلو عقد الحب فيه صار مطعوماً وعاد إليه الحكم وهو كونه ربوياً، فدلنا هذا على أن علّة الربا فيه هي الطعم.

ومثال ما يكون فيه الدوران في صورتين:

وجوب الزكاة مع ملك نصاب كامل نامٍ في صورة ملك أحد النقدين ملكاً تاماً عيناً ويداً، وعدمه مع عدم شيء منها كما في ملك ثياب البذلة، والمهنة، وعبيد الخدمة فإنه لا يجب فيها زكاة لفقد شيء مما تقدم.

وتجدر الإشـارة إلى أن بعض العلماء ذكروا أن الدوران لا بد وأن يكون في صورة واحدة، ولا يصح أن يكون في صورتين[1].

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ١٨٥/٢، الإبهاج: ١٧١/٢، البحر المحيط: ٢٥٩/٣، الإسنوي: ٦٨/٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٨٥، شرح تنقيح الفصول: ٣٩٦، نشر البنود: ٢٠١/٢.

المطلب الثالث
في
حجية الدوران

لعلماء الأصول في حجية الدوران وإفادته العلية مذاهب، تتلخص في أربعة:

المذهب الأول: إنه يفيد القطع بالعلية، وهذا منقول عن بعض المعتزلة وحكي ما يقاربه عن بعض أصحاب الشافعي.

المذهب الثاني: إنه يفيد ظن العلية، بشرط عدم المزاحم وعدم المانع، وهو مذهب الجمهور، ورجحه الصفي الهندي.

المذهب الثالث: إنه لا يفيد العلية بمجرده لا قطعاً ولا ظناً، وهو اختيار أبي منصور وابن السمعاني، وأبي إسحاق، والآمدي، وابن الحاجب وغيرهم، وهو منسوب للإمام الغزالي، كما أنه مذهب عامة الأصوليين من الحنفية، وهو ظاهر مذهب المالكية أيضاً.

المذهب الرابع: تفصيل الإمام الغزالي، والاختيار، فلنتكلم على كل مذهب ونذكر أدلته بشيء من التفصيل[1].

المذهب الأول:

نقل عن بعض المعتزلة، وبعض أصحاب الشافعي، أنهم يرون أن الدوران يفيد القطع بالعلية. وقد استدل لهم بالآتي:

إنهم إنما قالوا: إن الدوران يفيد القطع بالعلية عندما وجدوا أن الوصف

---

(١) انظر المذاهب في: نهاية الوصول: ١٨٥/٢، الإبهاج: ١٧١/٢، الإسنوي: ٦٩/٢، شرح المحصول: ٢٦٤/٣ ــ ٢٦٥، الإحكام للآمدي: ٢٧٥/٣، العضد: ٢٤٦/٢، المستصفى: ٨٠/٢، شفاء الغليل: ٢٦٦، تيسير التحرير: ٤٩/٤، فواتح الرحموت: ٣٠٢/٢، نشر البنود: ٢٠١/٢، المسودة: ٤٢٧، روضة الناظر: ١٦١ ــ ١٦٢، المعتمد: ٧٨٤ و١٠٣٧.

مناسب، كما هو الشأن في الإسكار الذي دارت معه حرمة العصير، يقول المحلي: «وكان قائل ذلك ـ ويشير إلى القول بأنه قطعي في إفادة العلية ـ قاله عند مناسبة الوصف، كالإسكار لحرمة الخمر»[1].

المناقشة:

وقد ناقش ذلك غير واحد من أصحاب الحواشي على المحلي، جاء في الآيات البينات: «أقول فيه أمران: الأول: إن مناسبة الوصف لا تمنع الاحتمال، ولا تستلزم العلية، لجواز أن يكون وصف مناسب ولا يكون هو العلّة، بأن لا يعتبره الشارع في تعلق الحكم، ومع الاحتمال كيف يثبت القطع؟. والثاني: إن قضيته أنه لا فرق بين كون الوصف مناسباً أو لا»[2].

أما المعتزلة: فإني لم أجد منهم من يقول بالقطع، والذي اطلعت عليه في المعتمد من مراجعهم يشير إلى أن المعول عندهم أن الدوران يفيد ظن العلية لا القطع فيها، جاء في المعتمد: «والذي يبين أن هذا الوجه يدل على صحة العلّة، أن الحكم إذا وجد بوجود العلّة في الأصل وارتفع بارتفاعها غلب على الظن أنها مؤثر فيها»[3].

وهذا الكلام وغيره مما ذكره أبو الحسين البصري في المعتمد يدل بوضوح على أن الدوران يفيد الظن بالعلية[4].

المذهب الثاني:

ويتلخص كما قلنا: إنه يفيد ظن العلية، بشرط عدم المزاحمة، وعدم المانع وهو مذهب الجمهور، ورجحه الصفي الهندي.

واستدلوا على ذلك بأدلة:

---

(١) المحلي مع الآيات البينات: ١١٢/٤، إزميري: ٢٣٠/٢.

(٢) انظر مع الآيات البينات: تيسير التحرير: ٥١/٤.

(٣) المعتمد: ١٠٣٧/٢.

(٤) المعتمد: ٧٨٤.

الدليل الأول: وهو من العادة والعقل، حيث قالوا: إنا نجد العقلاء بأسرهم مع اختلاف عقائدهم ومللهم يفزعون في أمر الأدوية والأغذية إلى التجربة، فهم عندما يرون أن التجارب أثبتت أن الأثر الفلاني مما يعد صحة ونشاطاً قد حصل عند استعمال الدواء أو الغذاء الفلاني وتكراره، ولم يحصل حالة انعدامهما، فإنهم سيتمسكون به عندما يريدون الحصول على ذلك الأثر، ولولا غلبة ظنهم أن استعماله سبب لذلك الأثر لما فزعوا إليه عند إرادتهم له، ولم يفزعوا لغيره[1].

الدليل الثاني: من المقرر عند الأصوليين أن الحكم لا بد له من علّة، وتلك العلّة: إما أن تكون ذلك الوصف الذي دار مع الحكم وجوداً وعدماً، وإما أن تكون غيره، أما أن تكون غيره فباطل من وجوه:

الوجه الأول: إن الأصل عدم ذلك الغير.

الوجه الثاني: إن ذلك الغير إن كان موجوداً قبل الحكم لزم التخلف عن العلّة، وهو خلاف الأصل، وإن لم يكن موجوداً قبله فإنه لا يصح أن يكون علّة لذلك الحكم حينئذ، لما عرفنا من أن العلّة متقدمة على المعلول، والأصل بقاؤه على عدم عليته وعليه فيحصل الظن بعدم عليته باستصحاب الحال.

ولما ثبت لنا الظن بعدم علية ذلك الغير، فإنه يحصل الظن بعلية الوصف الذي دار معه الحكم وجوداً وعدماً بدون تردد.

اعتراض: قد يعترض على هذا بأمرين:

الاعتراض الأول: إنه كما دار الحكم مع ذلك الوصف وجوداً وعدماً، كذلك دار مع تعينه وحصوله في ذلك المحل، فقد حصل عندئذ التزاحم، وامتنعت إضافة الحكم إلى الوصف، أو يصار إلى إعمال الدورانين، فتكون العلّة مجموع الوصف مع التعين والحصول في المحل، وحينئذ لا يجوز تعديته من ذلك المحل.

---

(١) نهاية الوصول: ٢/١٨٥.

الجواب عليه: أجاب السبكي على ذلك بقوله: «قلت التعيين والحصول في المحل أمران عدميان، إذ لو كانا وجوديين لزم أن يكون للتعين تعين آخر، وللحصول في المحل حصول آخر فيتسلسل، ضرورة مشاركة التعين حينئذ لسائر التعيينات في كونه تعيناً، وامتيازه عنها بخصوصية، وكذا الحصول في المحل فإنه حينئذ يكون له حصول في المحل، إذ هو ليس بجوهر قائم بنفسه، وهو معلوم بالضرورة، فيكون له حصول في المحل، فثبت أنهما أمران عدميان، وحينئذ لا يجوز أن يكونا جزئي علّة ولا مزاحماً لها»[1].

الاعتراض الثاني: واعترض عليه: بأن ما ذكرتم من أن العلّة إما أن تكون كذا وإما كذا... إلخ، لا يختص بصورة الدوران، بل يمكن أن يقال ذلك في كل حكم يراد إظهار علّته، وصورة ذلك أن يقال: هذا حكم، والحكم لا بد له من علّة حادثة وكل وصف كان موجوداً قبل الحكم لا يصلح أن يكون علّة له، للزوم تخلف المعلول عن العلّة، وهذا يعني: الإقرار بأن العلّة التي هي غير الوصف المطلوب الاستدلال عليه لم تكن موجودة قبل هذا الحكم، فيجب إبقاؤها على العدم باستصحاب الحال، ويتعين الوصف المدلل عليه لأن يكون علّة، وهذه طريقة لا علاقة لها بالدوران[2].

والجواب عليه: يمكن أن يجاب على هذا بأنه من غير المسلم أنه لا اختصاص للدليل بالدوران بل له اختصاص به، وبيانه أن يقال: إن هذا الحكم حادث فلا بد له من علّة حادثة، وتلك العلّة إما أن تكون هذا الوصف الذي دار معه الحكم وجوداً وعدماً أو غيره، أما أن تكون غيره فقد علمنا بطلانه، فتعين أن تكون العلّة هذا الوصف الذي هو حادث على حدوث العلّة، بدليل وجود الحكم مع وجود هذا الوصف وعدمه مع عدمه، وهذا هو الدوران[3].

---

(١) الإبهاج: ١٧٢/٢، وانظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٨٦ ــ ٢٨٩، شرح المحصول: ٢٦٦/٣ ــ ٢٦٧، الإسنوي: ٦٩/٣.

(٢) الإبهاج: ١٧٣/٢.

(٣) الكاشف على المحصول: ٢٧٢/٣.

الوجه الثالث: إن ذلك الغير إن كان غير صالح للعلية فإنه لا يجوز جعله علّة، وإن كان صالحاً لها فإنه لا يصلح أن يكون مسلكاً، لحصول التزاحم، والقائلون بهذا المسلك، إنما يشترطون لعلية المدار عدم التزاحم، فلم يكن في تلك الصورة مسلكاً[1].

الدليل الثالث: وهو من الأمور العادية والمألوفة أيضاً: قالوا: إن الناس عندما يرون إنساناً يغضب عند مناداته باسم مخصوص، ولا يغضب إذا دعي بغيره، وقد تكرر ذلك منه مراراً ـ فإنه يحصل لهم الظن أنه إنما يغضب لكونه يدعى بذلك الاسم المخصوص.

ولهذا فإنهم لو سئلوا عن سبب غضبه فمما لا شك فيه أنهم سيعللونه بتلك المناداة، بل من المألوف أن الصبيان لو علموا أمره فإنهم متى ما أرادوا إغضابه فإنهم لا يترددون في دعائه بذلك الاسم الذي يكون مدعاة لإثارة ذلك الغضب فيه، ولو سئلوا عن السبب لأجابوا أيضاً بنفس الجواب، ولولا أن الدوران مفيد ظن العلية لما حصل لهم ذلك الظن، وإذا ثبت أن الدوران يفيد ظن العلية في مثل هذه الصورة، فإنه يجب أن يثبت ذلك الظن في غيرها أيضاً، لأن هذا من مقتضى العدل الذي أمر الله سبحانه وتعالى به، ولأن الأصل أن يترتب الحكم على المقتضى، والمقتضى لذلك الظن إنما هو الدوران، وهذا يعني: أن يثبت الظن حيث ثبت الدوران[2].

اعتـــراض:

وقد اعترض على هذا الدليل: بأن التمسك بآيات العدل، وأن العدل هو التسوية، وأن من مقتضاه التسوية بين الدورانات، وأنه لا يحصل ذلك إلا بعد اشتراكها في إفادة الظن ضعيف.

وجه ضعفه: إن مما لا ينبغي القول به: أن الله تعالى أمر بالتسوية في كل

---

(١) المصادر السابقة.

(٢) نهاية الوصول: ٢/١٨٥، شرح التنقيح: ٣٩٧، العضد: ٢/٢٤٧، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٤٧.

شيء، حتى في الأمور التي لا سبيل إلى مراعاة التسوية فيها، فذلك فهم خاطىء؛ لأنه يلزم عليه الحكم بجهل كل إنسان ما دمنا نحكم على بعضهم بالجهل، وحمارية كل حيوان ما دام البعض منه حماراً، وحل كل مأكول ما دام بعضه حلالاً، وإباحة كل قتل ما دام البعض منه مباحاً، وقدم كل موجود ما دام بعضه قديماً، وما إلى ذاك.

وهذا لا يعني نفي علية المدارات بل هو بيان لوجه الضعف بالتمسك بآيات العدل، جاء في شرح المحصول: «الدورانات الدالة على علية المدار كثيرة جداً، تفوق الإحصاء، وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب إنما ثبتت بالتجربة، وهي الدوران بعينه، وذلك كالإسهال الدائر مع استعمال بعض الأدوية وجوداً وعدماً. . . . وذكر كثيراً من الأمثلة إلى أن قال: «ولا نهاية لإفراد هذه الدورانات، وعلية هذه المدارات، وإذا ثبتت هذه ووجدنا دوراناً ومداراً موصوفاً بالقيود التي ذكرناها يغلب على الظن كونه فرداً من أفراد تلك الدورانات، وكون ذلك المدار من تلك المدارات، فيحصل غلبة الظن بعليته إلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب»[1].

الدليل الرابع: ذكر إمام الحرمين بعد أن استطرد في ذكر ما قاله القاضي من أنه لا يجوز التعلق بالطرد والعكس، في محاولة إثبات العلّة وما استدل به لرأيه هذا، ما ملخصه: إن غاية ما يطلبه المجتهد في إثبات المصالح الشرعية غلبة الظن في ذلك، والمصالح التي تعلق بها صحابة رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ لم يصادفوا في أعيانها تنصيصاً وتخصيصاً لها بالذكر من الشارع، ولا أدل على ذلك من حديث[2] معاذ ــ رضي الله عنه ــ الذي ذكر فيه الاعتماد على الرأي بعد أن لا يجد من الكتاب والسنّة طريقاً غيره، والصحابة مع هذا كانوا لا يرون التعلق بكل مصلحة، وهذا يعني أنهم لا يتعلقون إلا بالمصلحة التي يظنونها موافقة للمنهج الذي شرعه لهم الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ

(١) الكاشف عن المحصول: مخطوط: ٣/٢٦٩.

(٢) سبق تخريج الحديث. ص٢٣ و٤٦.

ومعلوم على كل ذي بصيرة أن الطرد والعكس مما ثبت به غلبة الظن فيما جرى فيهما، لأن يكون علّة وعلمًا على الحكم الشرعي، . . . إلى أن قال: «وما ذكره القاضي من كون الطرد متنازعاً فيه، وكون العكس مستغنى عنه فمن التشدق، والتفيهق الذي يستزل به من لا يعد من الراسخين»[1].

المذهب الثالث:

ويتلخص هذا المذهب في أن الدوران لا يفيد العلية لا قطعاً ولا ظناً، وقد نسب الإمام الآمدي هذا القول إلى المحققين من الشافعية وغيرهم، وممن ذهب إلى ترجيحه ابن الحاجب، ونسب إلى الإمام الغزالي ترجيحه، لكن سيأتي تفصيل مذهبه وهو مذهب الحنفية أيضاً[2].

واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول: ذكره الآمدي وابن الحاجب ويتلخص بالآتي:

إنه ليس من الضروري أن يكون كل وصف دائر علّة للحكم، بل قد يكون ذلك الوصف ملازماً للعلّة وليس بعلّة، ومثل الآمدي لذلك بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة، وجعل الدفع في مثل هذه الأوصاف قائماً بالتعرف لانتفاء وصف غيره بدلالة البحث والسبر، أو بالعودة إلى استصحاب الحال من أن الأصل عدمه، وحينئذ فإنه يلزم من هذا الانتقال من طريقة الدوران إلى طريقة السبر والتقسيم، وهذا كافٍ في الاستدلال على علية الوصف من غير التفات إلى طريقة الدوران، وبمثل هذا استدل ابن الحاجب، حيث ذكر أن الوصف المتصف بالطرد والعكس لا يكون مجرداً إلا إذا خلا عن السبر، بمعنى: عدم ملاحظة وصف آخر معه وإبطاله كما هو مقرر في السبر، وإلا إذا خلا عن مسلك آخر من شبه أو مناسبة وما إلى ذاك، ومتى ما خلا عن هذه الأشياء فإنه واقع في أمرين جائزين محتملين: فإنه كما يجوز أن يكون علّة يجوز

---

(١) البرهان: ٢/٨٣٨ ــ ٨٤٠.

(٢) الإحكام للآمدي: ٣/٢٧٥ ابن الحاجب والعضد: ٢/٢٤٦، المستصفى: ٢/٨٠، البحر المحيط: ٣/٢٦٠، إزميري: ٢/٢٣٠، أصول السرخسي: ٢/١٨٠.

أن يكون ملازماً للعلّة وليس بعلّة، كالرائحة الملازمة للسكر، فإنه من المعروف أنها تنعدم في العصير قبل الإسكار، وتوجد معه، وتزول بزواله، ومع ذلك فإنها ليست بعلّة اتفاقاً، ومع قيام هذا الاحتمال لا يحصل القطع بالعلية ولا ظنها، إلا إذا التفت إلى شيء مما ذكرنا، من استصحاب الحال أو السبر، وعنده يخرج البحث عما نحن بصدده من الدوران[1].

والجواب عليه:

أجاب المثبتون لعلية الدوران: لو أن ما ذكرتموه من أن الدوران يحتاج إلى بيان عدم وصف آخر، إما بكونه غير موجود أصلاً، وهذا ما أطلق عليه الاستصحاب، وإما بكونه غير موجود بعد بحث وطلب شديدين ــ يعد قادحاً في كونه طريقاً إلى الظن لكان ذلك قادحاً أيضاً في أكثر الأدلة والمسالك، فإذا نظرنا إلى المناسبة مثلاً فإن المستدل إذا أبدى مناسبة وصف، فإن للخصم ــ على مذهبكم هذا ــ أن يقول: إنه يمكن العمل بالمناسبة التي ذكرتها أيها المعلّل لو سلمت من المعارض ولا سبيل إلى دفع ذلك إلا بالرجوع إلى الأصل أو إلى السبر والتقسيم، وحينئذ فقد لزمنا ــ أيضاً ــ الانتقال من المناسبة إلى غيرها، وهذا الغير كاف في الدلالة على العلّة من غير أن نثبتها بالمناسبة، وهكذا يمكن أن يقال في كثير من الأدلة التي يظن بها علية الوصف. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى:

إن المدار الذي اعتبرتموه وصفاً ملازماً للعلية، وان العلّة حينئذ تكون غيره، الاحتمال فيه مرجوح، وهو لا يقدح في ظن علية ذلك الوصف المدار، بدليل أننا متى ما رأينا دوران حكم مع وصف وجوداً وعدماً وكان ذلك الوصف صالحاً للعلية وتوفر لدينا العلم بعدم وجود وصف آخر ــ فإنه يغلب على الظن أن ذلك الوصف هو العلّة مع أن الاحتمال ــ في أن يكون غيره هو العلّة ــ قائم، لكنه احتمال مرجوح، وهذا غاية ما يقصد في حجية الدوران، وعندئذ

---

(1) الإحكام للآمدي: ٣/٢٧٧، العضد: ٢/٢٤٦، المستصفى: ٢/٨١، تيسير التحرير: ٤/٥٠.

فإن المستدل لا حاجة له إلى دفع ذلك الاحتمال المرجوح، بناء على أن طالب الظن ليس عليه دفع الاحتمالات المرجوحة وإنما يترتب ذلك الدفع على طالب التعيين، ومن هنا نعلم أنه لا حاجة إلى التمسك بالسبر والتقسيم أو العودة إلى الأصل ــ وهو العدم ــ حينئذ.

وأيضاً فإن ما ذكره ابن الحاجب من أن حاصل دليله يستلزم الخروج عن البحث قائم بالشبه أيضاً، فقد أثبت أنه مسلك من مسالك العلّة، وأنه لم يخرج عن المبحث وعن إفادته العلّية بالرغم من أنه يصح أن يقال فيه ما قيل هنا، فما وجه الفرق؟[1].

الدليل الثاني: وقد ذكره الآمدي وغيره: وملخصه، أنه قد ثبت لدينا حصول الدوران في حالات عديدة ولا دلالة له على العلية، وذلك كدوران المتلازمين، كالجوهر والعرض، والحوادث مع الزمان والمكان، والمتضايفين، كالأبوة والبنوة وغيرهما، ومع ذلك فإن أحدهما ليس علّة للآخر، وكذلك فإن الدوران هنا كما وجد في جانب الحكم مع الوصف، فإنه قد وجد في جانب الوصف مع الحكم، مع أن الحكم ليس علّة للوصف[2]، وهذا يدلنا على أن الدوران غير مفيد للعلية من وجهين:

الوجه الأول: إن القول: بأن الدوران يفيد العلية مع أننا وجدنا بعض الصور منفكاً عنها يقتضي القول: بتخلف العلية في بعض صورها وهذا نقض قادح فيها[3].

الوجه الثاني: ما دام البعض من الدورانات غير مفيد للعلية فإنه يلزم أن يكون البعض الآخر غير مفيد لها أيضاً تحقيقاً للتسوية والعدل الذي أمر الله به سبحانه وتعالى.

---

(١) نهاية الوصول: ١٨٦/٢ ــ ١٨٧، حاشية التفتازاني على العضد: ٢٤٦/٢.

(٢) الإحكام للآمدي: ٢٧٧/٢، العضد: ٢٤٧/٢، تيسير التحرير: ٥٠/٤، فواتح الرحموت: ٣٠٢/٢.

(٣) نهاية الوصول: ١٨٦/٢، البحر المحيط: ٢٦٠/٣.

والجـواب عليـه:

إن الدوران الذي هو موضع بحثنا وتدعي أنه دليل العلية هو الذي لم يقم دليل على عدم علية المدار فيه، بمعنى: انه الخالي عن المزاحم، أما ما ذكرتم من الصور التي تخلفت عنه العلية فيها فليس من الدوران المطلوب؛ لأنه ليس خالياً عن المزاحم ما دام الدليل قائمًا على عدم العلية فيه بين المدار والمدار، ولذلك فإن هذا لا يقدح في الدوران الذي ندعيه دليلاً للعلّة[1].

الدليل الثالث: وقد ذكره البيضاوي، والصفي الهندي، واستدل به الإمـام الغزالي في المستصفى، وملخصـه: انه لا معنى للدوران إلا الـطرد والعكس.

أما الطرد: فإنه لا يفيد العلية وحده؛ لأن الطرد مرجعه إلى سلامة الوصف عن النقض، وسلامته عن مفسد واحد لا يستوجب سلامته من كل مفسدة، وحتى لو سلم ذلك وقيل إنه يوجب سلامته من كل مفسدة، إلا أن هذا لا يعني صحته لأن سلامة الشيء عن مفسدات الشيء لا يلزم منها صحة ذلك الشيء، والعلّة بقدر ما اعتبر فيها خلو الوصف المعلّل به من مفسداتها اعتبر فيها شيء آخر وهو وجود المقتضى لعليته، بل إن اعتبار وجود المقتضي مقدم على اعتبار السلامة من المفسدات، والطرد من حيث هو طرد لا إشعار له بالعلية البتة، فلا توفر فيه للمقتضي المطلوب أولاً للعلية، غاية ما في الأمر أنه مشعر بعدم النقض ومن هنا يتبين أن الطرد وحده لا يفيد العلية.

أما العكس: فإنه من المتفق عليه أنه غير معتبر في العلل الشرعية، ولما ثبت ان الطرد والعكس بمفردهما غير مفيدين للعلية، فإن مجموعهما غير مفيد لها أيضاً.

والجواب عليه: انه لا يلزم من عدم علية كل واحد منهما منفرداً عدم عليتهما إذا اجتمعا؛ لأن حكم المجموع قد يختلف عن حكم الآحاد، وليس أدل

---

(١) انظر المصدرين السابقين.

على ذلك من أجزاء العلّة نفسها، فإن كل جزء لا يعد علّة مستقلة بمفرده لكنه متى ما اجتمعت الأجزاء صار الجميع علّة[1].

الدليل الرابع: وقد ذكره الآمدي نقلاً عن بعض الشافعية فقال: «إن الصور التي دار الحكم فيها مع الوصف وجوداً وعدماً لا بد أن تكون متمايزة بصفات خاصة بها، وإلا كانت متحدة لا متعددة، وعند ذلك فللخصم أن يأخذ الوصف الخاص بكل صورة من صور الطرد والعكس في العلّة في تلك الصورة، ويجعل العلّة في كل صورة مجموع الوصفين وهما الوصف المشترك والوصف الخاص بها، وهي من النمط الأول؛ إذ لقائل أن يقول: الترجيح للتعليل بالوصف المشترك لكونه مطرداً في جميع مجاري الحكم فيكون أغلب على الظن، بخلاف التعليل بالمركب من الوصف الخاص والمشترك»[2].

وقد أجاب الصفي الهندي على هذا بقوله: «إن جعل الدوران مفيداً لعلية المشترك أولى، لأن المختص إن لم يصلح للغلبة فظاهر، وإن صلح فكذلك لكونه أكثر فائدة. . . إلى أن قال: لا يقال التعليل بالمجموع المركب من المشترك والمختص أولى، لأن فيه تعدد مدارك الحكم وهو أولى من المتحد، لأنه أقرب إلى تحصيل مقصود الشارع من الحكم ــ لأنا نقول: يعارضه أن التعليل بالمشترك تعليل بالعلّة المتعدية، والمطردة والمنعكسة، وهو أولى مما ليس كذلك. . .»[3].

الدليل الخامس: استدل الحنفية على أن الدوران لا يصلح للعلية، بأن الحكم كما يدور مع العلّة وجوداً وعدماً، يدور مع الشرط وجوداً وعدماً أيضاً، فإن من قال لعبده: إن دخلت الدار فأنت حر، فإن العتق يدور مع الدخول وجوداً وعدماً، مع أن الدخول شرط للعتق لا علّة له.

---

(١) نهاية الوصول: ٢/١٨٦، الإبهاج: ٢/١٧٤ ــ ١٧٥، العضد: ٢/٤٦، المستصفى: ٢/٨١، تيسير التحرير: ٤/٥٠، فواتح الرحموت: ٢/٣٠٣.
(٢) الإحكام للآمدي: ٣/٢٧٦.
(٣) نهاية الوصول: ٢/١٨٦.

ويمكن أن يجاب على هذا: بأن الأصل دوران الحكم مع العلّة وجوداً وعدماً، أما مع الشرط فإنه عارض لا يكون إلا بعد تعليق الحكم به نصاً[1].

المذهب الرابع والاختيار

تفصيل الإمام الغزالي:

أشرنا فيما سبق أنه نسب إلى الإمام الغزالي انه يرى عدم حجية الدوران لا قطعاً ولا ظناً، والذي نود توضيحه أنه يبـدو من صنيع الإمـام في غير المستصفى أن له تفصيلاً في المسألة، يجدر تناوله فنقول:

قسم الإمام الغزالي «الطرد والعكس» إلى قسمين، فاسد، وصحيح:

القسم الأول، الفاسد: والفاسد من الطرد والعكس عند الغزالي: إظهار وجود الحكم عند وجود وصف في محل، وإظهار عدمه عند عدم ذلك الوصف في محل آخر.

مثال ذلك: لو قاس الحنفي الجص في جريان الربا فيه على البر بجامع كون كل منهما مكيلاً، فإذا قيل له: وما الدليل على أن العلّة في البر الكيل؟ أجاب إن البر لما كان مكيلاً مقدراً أجري فيه الربا، بدليل أنه لما انعدمت هذه الصفة في غيره لم يكن ربوياً كما هو الحال في الثياب والعبيد، فإنها لم يجر فيها الربا لكونها لم تكن مكيلة مقدرة، وهذا يعني: ان الوصف وجد مع وجود الحكم وعدم مع عدمه.

وهذا التعليل من الحنفي فاسد، يقول الإمام: «فهذا وأمثاله فاسد؛ لأن الحكم يوجد مع أوصاف وفاقية يقارنها وينعدم عند انعدام أوصاف وفاقية، فلم يستمكن هذا المستدل من أن يقول: وجد الحكم بوجوده وعدم بعدمه، بل قال: وجد مع وجوده في موضع، وعدم مع عدمه، وهذا وإن سلم سلامته عن النقض في الطرد والعكس فلا خير فيه من طريق الإطراد والانعكاس، وقد يمكن التعلق به بطريق الشبه»[2].

---

(١) أصول السرخسي: ٢/١٨٠، مرآة الأصول: ٢/٢٣٠، ابن ملك: ٧٩٣ ــ ٧٩٤.

(٢) شفاء الغليل: ٢٦٨.

القسم الثاني: الصحيح: أما الصحيح من «الطرد والعكس» عند الإمام فإنه: ما استمكن فيه المستدل من ادعاء وجوده بوجوده وعدمه بعدمه، ومتى ما استقام ذلك فإنه يكون دليلاً على كون الوصف علّة. وقد ذكر الإمام أمثلة لذلك، منها:

إن العلة في تحريم الخمر، الشدة والإسكار، بدليل أن الحكم يوجد بوجودهما؛ لأنه لما كان عصيراً كان الحكم منعدماً، فلم يتجدد سوى الشدة والإسكار، وبتجدد ذلك تجدد التحريم؛ ولذا فإنه لو صار خلاً صار حلالاً، وهذا يعني أن الحكم انعدم بانعدام ذلك الوصف، ويلاحظ هنا أنه قد استقل الدليل على كون الدوران علّة، بحيث لا يصار إلى غيره إلى أن يتبين غير ذلك إما بأن يبين الخصم، أو يتبين للناظر بنظر آخر: ان الحكم لم يحدث بحدوث ذلك الوصف، بل حدث بحدوث معنى آخر يتضمنه الحادث، أو معنى يجاور الحادث، أو حدث به مع وصف آخر سابق عليه في الوجود أو حدث عنده بعلّة أخرى متقدمة عليه في الوجود، وهذه الاحتمالات لا تغير من دعوى التعليل بالدوران إلا أن يثبتها مدعيها ويقيم الدليل، ويظهر المناسبة[1].

وقد استطرد الإمام الغزالي في ذكر ما يظهر وجه الحق في هذه المسألة، وبين ما يمكن أن يرد به على التساؤلات المحتملة في ذلك، ومنها:

تسائل الإمام: بأنه من الممكن أن يقال: إن التأثير في الأمثلة التي ذكرها لم يكن للإطراد والانعكاس، بل للمناسبة، فمثلاً يمكن أن يقال إن التحريم في السكر لمناسبة الإسكار للحكم، فالمناسبة إذاً هي المسلك، ولا تأثير للدوران في ذلك.

وأجاب على ذلك: بأن المناسبة هنا مسلمة الوجود، لكنها جاءت مؤكدة وموضحة للموجب؛ وذلك لأنه أول ما يبدو للناظر في هذا المثال وغيره أن الحكم قد حدث بحدوث وصف مرتباً عليه ذلك الحكم، فاعتبر ذلك الوصف

---

(١) شفاء الغليل: ٢٦٩ ــ ٢٧١.

هو المؤثر، ولما اعتضد هذا النظر بالمناسبة ازداد وضوحاً بدليل حصوله قبل ظهور المناسبة، ويدل على ذلك أيضاً أن كل حكم رتب على سبب بقاء التعقيب أو بصيغة الشرط أشعر بكونه سبباً من الإضافة اللفظية لا من المناسبة، فقصة الإعرابي الذي سأل رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ انه جامع في نهار رمضان فأجابه بعتق الرقبة يفهم منها أن الجماع في نهار رمضان هو العلّة في الكفارة، ولم يفهم ذلك عن طريق المناسبة؛ لأنه لا مناسبة بين الجماع وعتق الرقبة، بل مستند الفهم في ذلك حدوث الحكم عند حدوث الواقعة مرتباً عليها وهو عين الطرد والعكس الذي ندعيه، بدليل أن الإعرابي كان بريء الذمة من الكفارة، ولم يتجدد منه إلا الجماع، فتجدد لزوم الكفارة، وهذا يعني أنه وجد بوجوده صراحة، وتضمن أنه كان منعدماً بعدمه، وإذا عرفنا ذلك في الواقعة المرفوعة إلى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فإنه بعينه يفهم في كل وصف حدث على المحل الخالي عن الحكم فأثر فيه الحكم، في غير تلك الواقعة.

فالعصير: لا حرمة في شربه، وعند تجدد الإسكار يتجدد التحريم، فعلم أنه حدث بحدوثه.

هذا وقد استطرد الإمام بالشرح والتفصيل لهذه المسألة، وضرب لها أمثلة واقعية وتقديرية، مما يؤكد لنا صحة القول بهذا الاتجاه، من أنه متى استمكن المستدل من ادعاء وجود الحكم بوجود الوصف وعدمه بعدمه كان المسلك صحيحاً وهو ما نميل إليه ونختاره[1].

□ □ □

(١) انظر في جميع ذلك وغيره من التعليقات: شفاء الغليل: ٢٧١ ـ ٣٠٢.

المبحث السادس
في
المسلك السادس

وهو: الطرد، ومنهم من أطلق عليه: «الجريان»

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في تعريف الطرد ـ لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: في الفرق بين الطرد والدوران.

المطلب الثالث: في حجية الطرد.

* * *

المطلب الأول
في
تعريف الطرد ـ لغة واصطلاحاً

الطرد في اللغة: يأتي بمعنى الإبعاد، يقال طرده يطرده طرداً، أي: أبعده، أما الإطراد، فإنه يأتي بمعنى التتابع، يقال: أطرد الشيء، أي: تبع بعضه بعضاً وجرى، واطردت الأشياء: إذا تبع بعضها بعضاً، وأطرد الكلام: إذا تتابع[1].

الطرد في اصطلاح الأصوليين:

عرف علماء الأصول هذا اللفظ، بمعنييه الصادق بهما، فإنه يصدق على الوصف نفسه، ويصدق على المعنى المصدري الذي هو المسلك.

(١) اللسان: ٤/٢٦٥١ ـ ٢٦٥٢، الصحاح: ٢/٥٠١ ـ ٥٠٢.

أما على المعنى الأول: فقد عرفه بأنه: الوصف الذي لا يناسب الحكم ولا المصلحة المتوهمة للحكم، وهو ما ذهب إليه الإمام الغزالي في المستصفى، وقريب منه ما ذكره إمام الحرمين من أن إطراد هو: «الوصف الذي لا يناسب الحكم، ولا يشعر به» وما ذكره صاحب التحرير من أنه: «وصف لا مناسبة له يثبت اعتبارها اتفاقاً» أي: أن اعتبارها مختلف فيه: فمنهم من اعتبرها ومنهم من لم يعتبرها[1].

والأوصاف الطردية كالطول والقصر، واللون والرائحة، وما أشبه ذلك من الأوصاف التي لا تناسب الحكم بأي وجه من الوجوه، وقد مثلوا له بما يقال مثلاً: الخل مائع لا يصح أن تزال به النجاسة، والعلّة في ذلك أنه لا تبنى عليه القنطرة ولا يصطاد فيه السمك، ولا تجري فيه السفينة، فكان في ذلك كالدهن، فإنه لا تصح إزالة النجاسة به بالاتفاق، وهذا بخلاف الماء، فإنه تبنى القنطرة على جنسه، ويصطاد فيه السمك، وتجري فيه السفينة، فصح أن تزال فيه النجاسة، فهذه الأوصاف لا مناسبة فيها للحكم أصلاً.

وأما على المعنى الثاني: فقد عرفوه بأنه: «مقارنة الوصف الطردي للحكم في جميع الصور ما عدا المتنازع فيها» ومعناه: أن يأتي النص بحكم في محل، وهذا المحل فيه وصف طردي مقارن لذلك الحكم في جميع صوره ما عدا الصورة التي وقع النزاع فيها، وهي صورةالفرع التي يراد إلحاقها بالأصل وإثبات الحكم لها بذلك الوصف الطردي بناء على أنه علّة لذلك الحكم، وقد نسب الإمام الرازي هذا التعريف إلى الكثير من الفقهاء.

وهذا ما أطلق عليه عندهم: الإطراد، والجريان.

---

(١) المستصفى: ٨١/٢، البرهان: ٧٨٨/٢، تيسير التحرير: ٥٥/٤، شرح الكوكب المنير: ٥٣٠، البحر المحيط: ٢٦٢/٣.

ومنهم من بالغ، فجعل حصول الحكم مع الوصف في صورة واحدة كافٍ في حصول ظن العلية، فلم يشترط حصوله في جميع الصور[1].

وعرفه بعضهم بما هو قريب من هذا اللفظ، ويؤدي نفس المعنى فقال: «هو أن يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع»[2].

وعرفه آخرون بأنه: ما يوجب الحكم لوجود العلّة[3].

وآخرون ذهبوا إلى أنه: «وجود الحكم عند وجود الوصف من غير أن يعقل فيه معنى من تأثير أو إخالة»[4] وهو ما ذهب إليه معظم الحنفية، فهم لا يرون فرقاً من حيث المؤدى بين الطرد والإطراد، كما هو مذهب بعض من غيرهم، وقد أشرنا إلى ذلك قريباً.

وقد نقل الزركشي عن بعض العلماء أنه يرى: أن الطرد حمل الفرع على الأصل بغير أوصاف الأصل، من غير أن يكون لذلك الوصف تأثير في إثبات الحكم، ومثل له بقول الحنفية في مس الذكر: إنه معلق منكوس فلا ينتقض الوضوء بمسه، أو يقال فيه: إنه طويل مشقوق، فلا ينتقض بمسه كالقلم والبوق[5].

وكل هذه التعريفات متقاربة من بعضها ومؤداها واحد وهو: أن جريان الحكم في الفرع لم يكن لمناسبة، فالوصف الذي علل به المستدل الأصل ويريد إلحاق الفرع به بذلك الوصف لا أثر له في إثبات الحكم.

---

(١) انظر: في جميع ذلك: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٠٥، المنهاج: ٧٢/٣، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني: ٢٩١/٢، تنقيح الفصول: ٣٩٨.

(٢) انظر: الإسنوي: ٧٣/٣.

(٣) انظر: التعريفات: للجرجاني: ١٤١، الحدود: ٧٤.

(٤) انظر: كشف الأسرار: ٣٥١/٣، ٣٦٥، حاشيةالرهاوي على ابن ملك: ٨٣٥، مرآة الأصول: ٣٢٨/٢، أصول السرخسي: ٢٢٧/٢.

(٥) البحر المحيط: ٢٦٢/٣.

المطلب الثاني
في
الفرق بين الطرد والدوران

من خلال ما تقدم من تعريفات للطرد، وما علمنا من تعريف للدوران يتضح الفرق بينهما، ويمكن تلخيص ذلك في أمرين:

الأمر الأول: يختلف الطرد عن الدوران، بأن الوصف في الدوران يظهر فيه الوجود والانعدام، بينما نجد الوصف في الطرد ثابت في المحل من أول الأمر، وبعبارة أخرى فإن الحكم في الطرد جار عند وجوده فقط، من غير أن يلاحظ انعدامه عند عدمه. ولتوضيح ذلك نقول:

عصير العنب ـ مثلاً ـ كان في أول أمره عصيراً خالياً من التخمر والإسكار ثم حدث له هذان الوصفان مؤخراً، وكان قبل حدوثهما حلالاً، ثم تجددت له الحرمة بعد تجدد التخمر والإسكار، فإذا انعدما أصبح خلاً، وحينئذٍ يعود الحكم إلى الحل، فقد وجد الحكم عند وجود الوصف، وانعدم عند عدمه، وهذا هو الدوران.

أما الطرد: فكأن يمثل بما ذكرنا سابقاً من تعليل عدم إزالة النجاسة بالخل، فإن الأوصاف التي ذكرناها من كونه لا تبني على جنسه القنطرة، ولا يصطاد فيه السمك ثبتت في الخل من أول الأمر؛ لأن الخل هذا شأنه، فلم تكن الأوصاف حادثة عليه؛ لأنه لم يكن قبل هذا مما تبنى عليه القنطرة، ثم لم تبن وبهذا يتبين لنا الطردان، الطرد في الدوران، والطرد الذي نحن بصدده وهو المسلك.

الأمر الثاني: سبق لنا القول بأن الوصف في الدوران قد يناسب وقد لا يناسب الحكم، أما الوصف في الطرد فإنه غير مناسب قطعاً وفي أي حال[1].

---

(١) إرشاد الفحول: ٢٢١.

المطلب الثالث
في
حجية الطرد

نستطيع القول بأن الأصوليين منقسمون في حجية الوصف الطردي إلى فريقين:

الفريق الأول: القائلون بعدم حجية الدوران يرون عدم حجية الطرد من باب أولى، وما ذكرناه هناك من أدلة كافٍ في هذا المقام.

الفريق الثاني: وهم القائلون بحجية الدوران، اختلفوا في حجية الطرد على خمسة مذاهب:

المذهب الأول: إنه ليس بحجة مطلقاً.

المذهب الثاني: إنه حجة مطلقاً.

المذهب الثالث: التفصيل، فقالوا بحجيته على القول بأن الطرد: يكون الحكم معه حاصلاً في جميع صور حصوله غير صورة النزاع، وقالوا بعدم حجيته على القول بأنه: الوصف الذي قارنه الحكم في صورة واحدة.

المذهب الرابع: التوقف، وهو ما عليه الصفي الهندي من الشافعية.

المذهب الخامس: قبوله جدلاً فقط، ولا يفيد عملاً ولا فتوى[1].

المذهب الأول:

وهو أن الطرد ليس بحجة مطلقاً، وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين[2] وقبل أن نذكر أدلة أصحاب هذا المذهب نود أن نزيل اللثام عن

---

(١) نهاية الوصول: ٢/١٨٩، البحر المحيط: ٣/٢٦٣، الإسنوي: ٣/٧٣، الإبهاج: ٢/١٧٦، الكاشف عن المحصول: ٢/٢٧٦، جمع الجوامع والآيات البينات: ٤/١١٤.

(٢) انظر: البرهان: ٢/٧٨٩، المستصفى: ٢/٨٠، والمنخول: ٢٤٢، الإبهاج: ٢/١٧٦، روضة الناظر: ١٦٣، المسودة: ٤٢٧، المعتمد: ٧٨٦، الإحكام للآمدي: ٣/٢٧٨.

التباس يقع في الفهم في مذهب الحنفية، فإنهم: يطلقون لفظ «أهل الطرد» على من لا يشترط ظهور التأثير في الوصف الذي يدعى عليته، ومعلوم أن الحنفية يريدون بالتأثير ما يقابل الملائمة عند الشافعية، وعلى هذا المعنى للطرد تكون الإخالة من الطرد؛ لأن الإخالة عبارة عن إبداء المناسبة بين الوصف والحكم من غير اعتبار ظهور التأثير فيها، ومن هنا جاء تصريح الحنفية بأن عامة أهل النظر مالوا إلى الاحتجاج بالطرد، فإذا ما قارنا تصريحهم هذا بتصريحهم بأن علل الشرع لا بد فيها مناسبة يتضح أنهم لم يريدوا بالطرد إلا المعنى الذي ذكرناه، من أنه عبارة عن وصف لا مناسبة له مناسبة يثبت اعتبارها اتفاقاً، أما أن يريدوا بالطرد ما لا مناسبة فيه أصلاً فهذا غير محتمل؛ لأنهم مجمعون على أنه لا تصح إضافة حكم الشرع إلى ما لا مناسبة له أصلاً كالطول والقصر، وهذا بخلاف الذكورة والأنوثة فإنه قد يعلل بهما لاعتبار الشارع لهما في بعض الأحكام[1].

أدلة المذهب الأول:

الدليل الأول: إن القول بأن الإطراد دليل على صحة العلية يلزم عليه الدور من وجهين:

الوجه الأول: إن الأصوليين ذهبوا إلى معرفة الإطراد والاستدلال عليه من خلال صحة العلّة في نفسها، فيقال: هذه علّة فتكون مطردة، لأنها لو لم تكن مطردة لزم نقضها، وذلك خلاف الأصل، ومتى ما صح هذا القول فإنه لو اعتبرنا الإطراد دليلاً على صحة العلّة فإنه يلزم عليه الدور الممتنع. **وبعبارة أخرى:** إن الجريان في الفرع إنما ثبت بالعلّة، إذا صح أنها علّة في الأصل، ولهذا لو قيل للمستدل: لم جعلت ذلك علّة في الفرع؟ فإنه يجيب: لأنه قد تعلق بها الحكم في الأصل، فثبت كونها علّة في الفرع بثبوته في الأصل، وعلى هذا فإنه لا يجوز أن يجعل الدليل على صحتها في الأصل ثبوتها في الفرع؛

---

(١) تيسير التحرير: ٥٤/٤ ـ ٥٥، كشف الأسرار: ٣٦٥/٣ و ٣٥١، أصول السرخسي: ١٧٨/٢، ٢٢٧ وما بعدها، ابن ملك: ٨٣٥.

لأن الحاصل من هذا هو: أن الدليل على صحتها في الفرع ثبوتها في الأصل، والدليل على صحتها في الأصل ثبوتها في الفرع.

الوجه الثاني: في لزوم الدور: إن الإطراد المعتبر هو ما كان إطراد علّة لأن إطراد غيرها غير معتبر وهذا يعني: أن اعتبار الإطراد بالعلّة، فلو اعتبرت العلّة بالإطراد كان دوراً.

مناقشة ذلك: قال الصفي الهندي: «وفيها نظر من حيث يصح أن يستدل على أثر الشيء بصحة الشيء نفسه، وأن يستدل على صحته في نفسه بأثره مع أن ما ذكرتم من الدور حاصل فيه، وكذا قد يمكن أن يعتبر الأثر بالمؤثر مع صحة اعتبار المؤثر بالأثر. اهـ»[1].

أقول: وهذا يعني أن الصفي الهندي لا يرى في ذلك ما يسمى بالدور الممتنع ما دام أن الارتباط بينها ليس ارتباط توقف أحدهما على الآخر إنما هو كون أحدهما علامة على الآخر، ومتى ما وجد أحدهما فإنه يمكن أن يستدل به على الآخر ولا ضير في ذلك.

الدليل الثاني: وهو أيضاً يرجع إلى الأول في لزوم الدور، وذلك لأن الإطراد ما هو إلا: عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد معه الحكم، ويتحقق هذا المفهوم في حالة واحدة وهي ما إذا ثبت أن الحكم حاصل مع الوصف في صورة النزاع ــ الفرع الذي يراد إثبات الحكم له ــ ويتحصل من هذا أن ثبوت الإطراد يتوقف على ثبوت الحكم في صورة النزاع وعند القول بثبوت الحكم في صورة النزاع بالإطراد يلزم الدور.

مناقشة الدليل: يمكن أن يسلم لكم ذلك لو قلنا بالاستدلال على ثبوت الحكم في صورة النزاع بمصاحبة للوصف في كل الصور فإن هذا القول يلزم عليه ما ذكرتم من الدور، لكنا لا نقول به بل نقول إن الاستدلال على ثبوت الحكم بمصاحبته للوصف في كل صورة غير صورة النزاع وحينئذٍ فلا يلزم على ذلك الدور.

---

(١) نهاية الوصول: ١٨٩/٢، التبصرة: ٤٦١.

وأيضاً: فإن الإطراد ليس كما ذكرتم من أنه عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكم بل هو عبارة عن: الوصف الذي لا يكون مناسباً ولا مستلزماً للمناسب. . إلخ ما مر من تعريفه[1].

الدليل الثالث: إن حاصل الاستدلال بالإطراد يرجع إلى الاستدلال بمقارنة الوصف للحكم، والمقارنة وحدها لا تصلح دليلاً على العلية لأنها قد توجد ولا توجد العلية، وذلك كما في الجوهر مع العرض فإن المقارنة بينهما ثابتة لأنهما متلازمان ولا علية لأحدهما على الآخر وكذا الحد مع المحدود، والذات مع الصفات والحوادث مع الزمان والمكان فإن المقارنة حاصلة في جميع هذه الصور مع أنه لا علية بينهما.

مناقشة الدليل: أجابوا بضعف هذا المسلك من وجوه:

أحدها: إن ما ذكرتم من الصور قام الدليل على عدم علية القرين لقرينة، وهو ما ليس لنا كلام فيه هنا، إنما المراد هنا المقارن الذي لم يدل الدليل على عدم عليته، وهذا يعني أنا لا نبحث في مطلق المقارن كما ذكرتم، بل في وجه مخصوص منه.

ثانيها: إن ما ذكرتم يفيد أن الحكم تخلف عن دليله الظاهر في بعض الصور، وهذا لا يقدح في دلالة الدليل على ما دل عليه، وهذا كما في الغيم الرطب، فإنه دليل على وجود المطر، ولو تخلف عنه في بعض الصور، فإنه لا يقدح في كونه كذلك، وأيضاً فإن المناسب والدوران والتأثير قد ينفك كل واحد منها عن العلية، ولم يكن ذلك قادحاً في كونها دليلاً على العلية[2].

الدليل الرابع: قالوا: إن الطرد فعل الطارد، ولا شيء من العلل الشرعية بفعل الإنسان، فلا شيء من الطرد بعلّة.

مناقشة الدليل: يمكن أن يضعف هذا الدليل، بعدم التسليم بأن الطرد

---

(١) نهاية الوصول: ١٨٩/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٠٦، إرشاد الفحول: ٢٢٠.

(٢) نهاية الوصول: ١٩٠/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٠٧، إرشاد الفحول: ٢٢٠.

فعل الطارد، يستفاد هذا من المراد بالإطراد، إذا ما قلنا: إنه عبارة عن حصول الحكم في جميع محال الوصف في غير صورة النزاع، وهذا من فعل الشارع لا دخل للإنسان فيه، غاية ما في الأمر أن حصول الحكم في محل الاجتهاد ــ وهو الفرع الذي جعلناه موضع النزاع ــ يتعلق بفعل الإنسان من حيث إن المجتهد عدى الحكم من الأصل إليه، بجامع مشترك بينهما، وذلك الجامع هو الوصف الطردي، ويكون ذلك بعد ثبوت علية الطرد في غير محل النزاع، وحينئذٍ فلا يلزم على هذا أن يكون الطرد من فعل الإنسان[1].

الدليل الخامس: إن الوصف الطردي ليس فيه إلا سلامته من النقض الذي هو من مفسدات العلّة، ولا يلزم من سلامة الشيء عن مفسدات العلّة أن يكون علّة، وهذا يشبه قول القائل: زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم، فيعارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل، والحق الذي يمكن أن يعول عليه: أنه لا يجوز الحكم عليه بكونه عالماً بمجرد انتفاء دليل الجهل، ولا بكونه جاهلاً بمجرد انتفاء دليل العلم، بل يتوقف ثبوت كل على ظهور دليل العلم والجهل، والصحة والفساد في العلّة كذلك، فليس سلامتها عن مفسد واحد وهو النقض كاف في الاستدلال على صحتها يقول الإمام الغزالي: «وبالجملة فنصب العلّة مذهب يفتقر إلى دليل كوضع الحكم، ولا يكفي في إثبات الحكم أنه لا نقض عليه، ولا مفسد له بل لا بد من دليل فكذلك العلّة»[2].

والجواب عليه: بمثل الجواب عما تقدم، بأنا لا نستدل على عليته في هذه الجهة بل من جهة أن السلامة عن النقض من أمارات العلية[3].

الدليل السادس: إن القول بأن الطرد دليل على كون الوصف علّة يعني تصحيح دعوى بدعوى.

---

(١) نهاية الوصول: ٢/١٩٠، التبصرة: ٤٦١.

(٢) المستصفى: ٢/٨٠، الإحكام للآمدي: ٣/٢٧٨.

(٣) نهاية الوصول: ٢/١٩٠، والمستصفى.

وبيانه: إن كون ذلك الوصف في الأصل علّة دعوى، وكونه علّة في غيره دعوى أخرى، فتصحيح الدعوى الأولى بالثانية تصحيح للدعوى بالدعوى.

وجوابه: بمثل ما تقدم، فإن الدليل على كون الوصف الطردي علّة ليس هو كونه علّة في الفرع حتى يلزم ما ذكرتم، بل إن الدليل على علية الوصف الطردي كونه مقارناً للحكم في جميع محاله في غير صورة النزاع، وذلك ليس دعوى تحتاج إلى الدليل، لأن ذلك يثبت بالإجماع أو بالنص فلا يلزم المحذور الذي ذكرتموه[1].

الدليل السابع: استدلوا أيضاً بفعل أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقد وجدنا الصحابة رضي الله عنهم متى ما عدموا الدليل من الكتاب والسنة استندوا في أقيستهم إلى إجماعهم على المسألة وفقاً للمصالح التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، ولم نجدهم بحال يحتكمون بطرد لا يناسب الحكم ولا يثير شبهاً، ولم يلتفتوا إليه في شيء، وقد دلنا ذلك على أنهم أدركوا أن الطرد لا يستند إلى دليل سمعي قاطع، بل الظاهر من صنيعهم أنهم كانوا يأبونه، ولا يرونه، ومما لا شك فيه أنهم لو وجدوا في الطرد مناطاً لأحكام الله لما أهملوه وعطلوه، وهذا يؤكد لنا أمرين:

أحدهما: أنه ليس للطرد مستند لا بصورة قطعية، ولا بصورة ظنية، وليس هو في نفسه مقتضياً حكماً لعينه.

ثانيهما: نعلم أن الصحابة أضربوا عن مثله في النظر في أحكام الوقائع، كما نعلم أنهم أكبوا على تطبيق الأحكام وفقاً للمصالح الشرعية المعتبرة[2].

أقــــول:

هذا هو أقوى الأدلة فيما ذهبوا إليه، ولذلك نجد من ذكره لم يتطرق للإجابة عنه بشيء.

* * *

(١) نهاية الوصول: ٢/١٩٠، التبصرة: ٤٦١.

(٢) البرهان: ٢/٧٨٩ ـ ٧٩٠، الإبهاج: ٢/١٧٧، نشر البنود: ٢٠٣.

المذهب الثاني:

إن الطرد حجة مطلقاً وقد نسبه الإسنوي، للإمام فخر الدين الرازي في الرسالة البهائية، والإمام الغزالي في شفاء الغليل، قال: ومال إليه في المحصول، وهو مذهب الإمام البيضاوي، ونقله الإمام الشيرازي في التبصرة عن أبي بكر الصيرفي[1] وبه قال بعض الحنفية.

وقد استدلوا على ما ذهبوا إليه بما يأتي:

الدليل الأول: إن جمهور العلماء يذهبون إلى أن الأحكام معللة، فلا بد من أن يكون لهذا الحكم علّة، وهي إما أن تكون هذا الوصف أو غيره، أما أن تكون غيره فذلك غير مقبول، لأن الأصل عدم ذلك الغير كما في الأصل عدم عليته، ولذا فقد تعين أن يكون هذا الوصف ــ وهو الطرد ــ هو العلّة.

مناقشة الدليل: يمكن تسليم ما ذكرتم من انتفاء الغير وعلية الوصف القائم حالياً، لو كان هذا الوصف ــ القائم الآن وهو الطرد ــ صالحاً للعلية في نفسه، لكن الطرد ليس كذلك، لأنه لا يكون مناسباً ولا مستلزماً للمناسب ولا مطرداً منعكساً، وفي هذه الحال لا يصلح للعلية عندكم أيضاً، وإقرار عليته إقرار منكم بأنه يحمل واحدة من الصفات التي ذكرناها والتي تؤهله للعلية، وهذا ما لا ترضونه[2].

الدليل الثاني: وقالوا أيضاً: إنه إذا علمنا أن الحكم لا بد له من علّة، وعلمنا حصول هذا الوصف ولم يعلم غيره، فإنه يحصل لدينا الظن بكون هذا الوصف علّة لهذا الحكم، ولا يتصور عدم حصول هذا الظن لدينا لأسباب:

لأننا إما أن نقول: إن عدم حصول هذا الظن؛ لأن ذلك الحكم لا يستند

---

(١) نهاية الوصول: ٢/١٩٠، الإسنوي: ٣/٧٣، الكاشف عن المحصول: ٢/٢٧٦، إرشاد الفحول: ٢٢١، التبصرة: ٤٦٠، شفاء الغليل: ٣٠٩، تعليقات الشيخ بخيت: ٤/١٣٧.

(٢) نهاية الوصول: ٢/١٩٠ والمصادر السابقة.

إلى علّة، وهذا باطل، لأنه يتناقض مع مبدأ المسألة الذي قررنا فيه أنه لا بد للحكم من علّة وعلمنا ذلك، وإما أن نقول: إن عدم حصول الظن في غلبة هذا الوصف ــ الطرد ــ لأنه يستند إلى غيره، وهذا أيضاً باطل، لأنه سبق لنا في أول الاستدلال القول بأنه لم يكن هناك شعور بوجود ذلك الغير، وإسناد الحكم إلى غير هذا الوصف يقتضي الشعور بذلك الغير، وهذا محال، لأنه تناقض، فإنه شعور بالغير حالة عدم تحقق الشعور بالغير، وهو باطل.

مناقشة الدليل: إنما يلزم هنا: لإثبات الظن بالعلية الشعور بالغير ولو على سبيل الإجمال، ولذا فإنه لا منافاة بين عدم الشعور بالغير على سبيل التفصيل، وبين الشعور به على سبيل الإجمال، والمقدر أولاً إنما هو الشعور به على سبيل التفصيل[1].

الدليل الثالث: إن للشارع أن ينصب الطرد علمًا، حتى ولو لم يكن مناسباً للحكم، وما دام الأمر كذلك، فأي مانع من أن يقدره المجتهد علمًا على الحكم.

مناقشة الدليل: هذا القول لا مؤدى له ولا حاصل؛ لأنا نعلم أن للشارع تأسيس الحكم، وما الأعلام التي يذكرها الشارع للحكم، سوى أنها تجري مجرى الحد لتكون معرفة بذلك الحكم، ولذا فإنه لو ذكر الشارع الحكم من غير علّة فإنه يقابل بالقبول، فإذا زاد على ذلك بذكر المعرف له والعلامة عليه صدق، بينما هذا لا يتأتى للمستنبط، لأنه ممنوع من التحكم بالحكم، غاية ما في الأمر أنه متى ما ظن شيئاً بمسلك شرعي، فإن عليه أن يبديه ويعرضه على القواعد، والطارد ليس على هذا المنوال، فإنه ليس لديه مسلك ظني، وليس له الابتداء بوضع الحكم، ولو قلنا بجواز الأخذ بالطرد الذي فعله الطارد، فإن هذا إقرار للتحكم في الصورة التي يدعيها، وهي المتنازع فيها[2].

---

(١) نهاية الوصول: ٢/٩٠.

(٢) البرهان: ٢/٧٩٥.

الدليل الرابع: قالوا: إن الطرد يتساوى والمعاني المناسبة من حيث إن المعاني المناسبة لا توجب الحكم لعينها، فإن الشدة التي اعتقدت أنها مخيلة في إثارة التحريم كانت ثابتة والخمر حلال، فإذاً العلل كلها وإن اعتقدت مخيلة لا توجب الإحكام لأعيانها، وكذا الطرد لا يوجب الحكم لذاته، فكانت المعاني المناسبة مشابهة للطرد.

والجواب: قال إمام الحرمين: «هذا فاسد لا حاصل له، فإنا لا نرتضي المخيل من جهة الإخالة، ولكن إذا صادفناه وظنناه موافقاً لعلل الصحابة ومسالكهم ــ رضي الله عنهم ــ في النظر، فهو الدليل على وجوب العمل لا نفس الإخالة، ولم يترتب تمسك الصحابة بالطرد، فلا يبقى للمستنبط وجه يبنى عليه الظن بأن ما طرده منصوب الشارع، فآل الأمر إلى التحكم المحض، وهو باطل من دين الأمة»[1].

الدليل الخامس: احتج الإمام البيضاوي على حجية الطرد، بأن الحكم متى ثبت فيما عدا الصورة المتنازع فيها مع الوصف، ووجدنا الوصف في تلك الصورة المتنازع فيها، فإنه يلزم عليه ثبوت الحكم معه في تلك الصورة إلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب، وهذا ما أثبته استقراء أقوال الفقهاء في إلحاقهم النادر بالغالب.

مناقشة الدليل: وقد ناقشه الإمام السبكي: بأن هذا معتصم ضعيف؛ لأنه إن أريد بالاستقراء إلحاق كل نادر بالغالب في جميع الأشياء، فهو ممنوع، لأن هذا يرد عليه نقوض كثيرة، وإن أريد به إلحاق النادر بالغالب في بعض الصور، فلو سلم ذلك فإنه لا يلزم عليه شيء لجواز أن يكون ما نحن فيه ليس من تلك الصور[2].

الدليل السادس: احتجوا بقوله تعالى: ﴿ولو كانَ مِنْ عندِ غَيرِ اللَّـهِ

---

(١) البرهان: ٧٩٦/٢.

(٢) الإبهاج: ١٧٧/٢.

لوَجَدُوا فيهِ اختلافاً كَثيراً﴾[1]. فهذه الآية تدلنا على أن ما ليس فيه اختلاف فهو من عند الله، ومتى ما أطردت العلّة فهي متفقة لا اختلاف فيها، فوجب أن تكون من عند الله.

مناقشة الدليل: لا أحد ينكر مدلول الآية، من أن ما فيه اختلاف فإنه ليس من عند الله، وأن الاختلاف في العلل هو الناقض، وذلك يدل على أنه ليس من عند الله، فلا حجة لكم في هذه الآية[2].

* * *

المذهب الثالث:

وملخصه: إن الطرد حجة إذا فسرناه: بأن يكون الحكم معه حاصلاً في جميع الصور غير صورة النزاع، وليس بحجة على القول بالتفسير الثاني: وهو أن الوصف قارنه الحكم في صورة واحدة.

واستدلوا على التفسير الأول بأمور:

الدليل الأول: قالوا: إن العاقل إذا رأى فرس القاضي واقفاً عند باب الأمير، فإنه مما لا شك فيه أنه سيغلب على ظنه كون القاضي في دار الأمير، ولم يغلب هذا على ظنه إلا للاطراد.

والجواب: إنه من غير المسلم أن يكون هذا الظن حاصلاً لمجرد نفي الاطراد، بل حصل ذلك بقرائن أخرى تغلب على الظن وجود القاضي في دار الأمير[3].

الدليل الثاني: المتتبع لما درج عليه الفقهاء يجد أنهم يلحقون النادر في كل باب بالغالب الأعم، وعلى ذلك فإنه متى ما علم مقارنة الحكم للوصف في أكثر

---

(١) من الآية: ٨٢ من سورة النساء.

(٢) التبصرة: ٤٦٢.

(٣) نهاية الوصول: ٢/١٩٠.

الصور، ووقع النزاع في مقارنته في صورة النزاع فمن الواجب أن يلحق هذا النادر القليل ــ وهو الصورة الواحدة ــ بالأعم الأغلب، وهو أكثر الصور.

والجواب عليه: إنه ليس من الضروري أن يكون الإلحاق بغير ظن علية ذلك الوصف، بل يجوز أن يلحق به من غير علية، يؤكد هذا أننا لو رأينا شخصاً من بلاد معينة، وكنا نعلم أنه يغلب على هذه البلاد مذهباً معيناً، أوْ لَوْناً معيناً فإنه باستطاعتنا الحكم على أن هذا الشخص على ذلك المذهب، أو ذلك اللون، مع عدم العلية بين الشخص وهذه الأوصاف[1].

أما على التفسير الثاني: فإنه ليس بحجة: لما يأتي:

الدليل الأول: إن القول بعلية ذلك الوصف من غير أن يكون مناسباً، ولا مستلزماً للمناسب، ومع كونه مساوياً لسائر الصفات، قول في الدين بمجرد التشهي، فيكون باطلاً، لقوله تعالى: ﴿فخَلَفَ مِنْ بعدِهم خلفٌ أضاعُوا الصلاةَ واتَّبعوا الشَهواتِ﴾[2] ولِأنَّ الإجماع قائم على ذلك.

مناقشة الدليل: إنه من غير المسلم كونه مساوياً لسائر الصفات، لأنه إن فرضنا وصفاً آخر مقارناً فإما أن يكون متعدياً أو غير متعد، فإن كان غير متعد فإنه لا يلتفت إليه، لأنه يترجح المتعدي عليه لورود الأمر بالقياس. وإن كان متعدياً فإن تعدى إلى فرع آخر فإن ذلك يكون معارضاً له، فيجب على المستدل الترجيح، وإن كان متعدياً إلى ذلك الفرع الذي ادعى المستدل ثبوت الحكم فيه، فإنه لا يكون معارضاً له لجواز أن يقوم معرفان على معرف واحد[3].

الدليل الثاني: قالوا: إن القول بحجيته يفتح باب الهذيان:

---

(١) نهاية الوصول: ٢/١٩٠، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٠٦، الكاشف عن المحصول: ٢/٢٧٦، إرشاد الفحول: ٢٢٠.

(٢) من الآية: ٥٩ من سورة مريم.

(٣) نهاية الوصول: ٢/١٩١، الإسنوي: ٣/٧٣.

من مثل قولهم: في الخل: لا تزال فيه النجاسة؛ لأنه مائع لا تبنى القنطرة على جنسه، فلا يجوز إزالة النجاسة به، كالدهن.

ومن مثل قولهم: إن وطء الثيب لا يمنع الرد بالعيب، وذلك لأنه شروع في نافذ فلا يمنع الرد بالعيب كالشروع في الدرب النافذ.

ومن مثل قولهم: في عدم ركنية السعي: سعي بين جبلين، فلا يكون ركناً كالسعي بين غيرهما، من أي جبلين كانا.

وهذا هذيان غير مقبول شرعاً.

والجواب عليه: إنه ليس المقارنة المطلقة تفيد العلية كيفما كانت فهذا ليس من مدعانا، بل يشترط أن لا يحصل هناك وصف آخر هو أولى بالرعاية، وما ذكرتموه من أمثلة غير مستوف لهذا الشرط، فقد وجد هناك وصف أولى بالاعتبار من الوصف الذي ذكرتموه وهو كون الدهن ــ مثلاً ــ لزجاً، غير مزيل للنجاسة، ولما زال شرط العلية فإن المقارنة هنا لا تفيد ظن العلية[1].

* * *

المذهب الرابع:

التوقف في المسألة:

وقد ذهب إلى ذلك الصفي الهندي، فإنه بعد أن ذكر المذاهب الثلاثة المتقدمة وأدلتهم وما عليها من مآخذ ومناقشات قال: «وإذ قد ظهر ضعف دلائل المذاهب الثلاثة وجب التوقف»[2].

* * *

المذهب الخامس:

نقل إمام الحرمين عن الكرخي أنه يرى أن التعلق بالطرد مقبول جدلاً بمعنى: انه يفيد المناظر دون الناظر، فلا يسوغ التعويل عليه عملاً ولا فتوى.

---

(١) نهاية الوصول: ٢/١٩١.

(٢) نهاية الوصول: ٢/١٩١.

مناقشة ذلك:

وقد أجاب على ذلك بقوله: «فاما من جوز الجدل به، ومنع تعليق ربط الحكم به عقداً وعملاً وفتوى وحكمًا فقد ناقض، فإن المناظرة مباحثة عن ماخذ الشرع والجدل يستاقها على أحسن ترتيب وأقربه إلى المقصود، وليس في أبواب الجدل ما يسوغ استعماله في النظر مع الاعتراف بأنه لا يصلح أن يكون مناطاً للحكم. . .»[1].

المختــــار:

بعد هذه الجولة من الاستعراض لأدلة المذاهب المختلفة في «الطرد»، والنظر في كل ما ورد عليها من مناقشات وردود نجد أن الرأي المختار هو ما قاله أصحاب المذهب الأول من عدم حجية الطرد، ولعل أقوى ما تمسكوا به: هو دليلهم الخامس المستند إلى أن أقيسة المعاني لم تقتض الأحكام لنفسها، وإنما تعلق بها الصحابة إذا عدموا متعلقاً من الكتاب والسنة، فإجماعهم على ذلك هو مستند العمل بالأقيسة الصحيحة وفقاً للمصلحة التي اعتبرها الشارع.

□ □ □

---

(١) البرهان: ٧٨٩/٢ و ٧٩٤، الإبهاج: ١٧٨/٢، إرشاد الفحول: ٢٢١.

المبحث السابع
في
المسلك السابع

وهو تنقيح المناط

ويشتمل على:

* * *

المطلب الأول
في
تعريف: تنقيح المناط ـ لغة واصطلاحاً

أما تعريفه لغة: فيعرف من خلال التعريف بجزئيه.

فالتنقيح لغة هو: التشذيب، ومنه تنقيح الجذع أي: تشذيبه حتى يخلص من الشوائب، وكل ما نحيت عنه شيئاً فقد نقحته[1].

والمناط: مأخوذ من ناط الشيء ينوطه نوطاً، أي: علقه، فالمناط على هذا ما يتعلق به الشيء[2].

---

(١) اللسان: ٦/٤٥١٦.

(٢) اللسان: ٦/٤٥٧٧.

التعريف الاصطلاحي:

يراد بتنقيح المناط[1] عند الأصوليين: تهذيب علّة الحكم، فقد ذهبوا في بيانه إلى العديد من التعريفات، وهي وإن اختلفت في ألفاظها إلا أن مؤداها واحد.

فالإمام البيضاوي يرى: أن تنقيح المناط عبارة عن: إلغاء الفارق.

يقول الإمام الإسنوي في شرحه للمنهاج: «وتنقيح مناط العلّة هو: أن يبين المستدل إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، وحينئذٍ فيلزم اشتراكهما في الحكم»[2]. وإليه ذهب كثير من الأصوليين.

والإمام الآمدي يقول: «وأما تنقيح المناط، فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علّة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف كل واحد بطريقة»[3].

والإمام السبكي يقول: «تنقيح المناط هو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف، فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالأعم، أو تكون أوصاف في محل الحكم، فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد، ويناط الحكم بالباقي».

قال المحلي في شرحه لجمع الجوامع: «وحاصله أنه الاجتهاد في الحذف والتعيين»[4].

---

(١) عبروا عن العلّة بالمناط، من باب المجاز اللغوي، فالحكم لما تعلق بالعلّة كان هذا كالشيء المحسوس الذي يتعلق به غيره، مجازيته تأتي من تشبيه المعقول، وهو العلّة بالمحسوس، وهو ما يعلق به عـادة، انظر: البحر المحيط: ٣/٢٦٧، الإحكام للآمدي: ٣/٣٧٩.

(٢) الإسنوي: ٣/٧٤، البحر المحيط: ٣/٢٦٧، نهاية الوصول: ٢/١٩١، شرح تنقيح الفصول: ٣٩٨، نشر البنود: ٢/٢٠٥.

(٣) الإحكام للآمدي: ٣/٢٧٩.

(٤) شرح جمع الجوامع للمحلي على هامش الآيات البينات: ٤/١١٤ ــ ١١٥.

قال العبادي معلقاً على قوله: «وحاصله» أي: حاصل تعريف تنقيح المناط المذكور: إن تنقيح المناط هو الاجتهاد لا الدلالة، قاله شيخنا الشهاب[1].

وهذا يعني: أن حاصل تنقيح المناط بقسميه المذكورين في التعريف يرجع إلى الاجتهاد في حذف بعض الأوصاف وعدم اعتبارها، وتعيين البعض الآخر المستفاد من قوله: «فيحذف.. إلخ» لا إلى الدلالة المذكورة في قوله: «ان يدل نص.. إلخ»[2].

وفي المسودة جاء تعريف تنقيح المناط على النحو الآتي: «أن ينص الشارع على الحكم عقيب أوصاف يعرف فيها ما يصلح للتعليل، وما لا يصلح للتعليل، فينقح المجتهد الصالح ويلغي ما سواه.. اهـ»[3].

ومن خلال ما تقدم يتضح لنا أن هناك طريقتين في تصور تنقيح المناط:

الطريقة الأولى: ما ذهب إليها الإمام البيضاوي، ومن على شاكلته حيث عرفوه بما هو شامل لإلغاء الفارق من الأصل، وحذف ما لا دخل له في العلية.

أما الطريقة الثانية: وهي ما ذهب إليها ابن السبكي وغيره، فهي تعتمد على أمرين اثنين:

أولهما: أن يكون النص دالاً على علية وصف خاص بالأصل، ويكون دور المجتهد حذف خصوص الأصل، وحينئذٍ يشترك الأصل والفرع في الحكم معاً، ويمثل له بحديث الأعرابي الذي واقع زوجته في نهار رمضان.

ثانيهما: أن يدل النص على علية أوصاف، ويقوم المجتهد بحذف ما لا دخل له في العلية، ليصبح الباقي علّة للحكم.

---

(١) الآيات البينات: ١١٥/٤.

(٢) انظر: حاشية البناني: ٢٩٢/٢، وحاشية العطار: ٢٣٧/٢.

(٣) المسودة: ٣٨٧.

ويمثل له بالحديث نفسه فإن الأوصاف التي يمكن أن يشير إليها النص كون المواقع أعرابياً، وكون الموطوءة زوجته، وكون الوقاع حصل في رمضان معين، وكون الوطء في القبل، وكون الوقاع بخصوصه هو العلّة.

فإن أبا حنيفة والإمام مالكاً حذفا خصوص المواقعة في نهار رمضان عن الاعتبار، ولذا فإنهما أناطا الكفارة بمطلق الإفطار حتى أوجباها، على كل من أفطر عامداً في نهار رمضان بأي مفطر.

أما الشافعي: فقد حذف جميع الأوصاف التي وردت في المحل من كون الواطىء أعرابياً، وكون الموطوءة زوجته، وكون الوطء في القبل، ولم يبق سوى المواقعة في نهار رمضان، فأوجب الكفارة فيها دون غيرها.

ونحن نرى من خلال التدقيق في الطريقتين أنهما واحدة في المآل، فإنهما يعتمدان على إلغاء الفارق من الأصل، وبالتالي فإن خصوص الأصل لا مدخل له في العلية، وعلى حذف الأوصاف التي لا دخل لها في التعليل، اللهم إلا إذا قلنا: بأن تعديه من غير الوقاع إلى الأكل والشرب، فإنهم يرون انتهاك حرمة الشهر موجبة للكفارة.

وإن كان ابن السبكي قد جعل إلغاء الفارق مسلكاً مستقلاً، ولعل هذا يرجع إلى أنه يميز بين الاجتهاد في الحذف والتعيين، فسمى ذلك تنقيحاً للمناط، وبين بيان كون الوصف الفارق غير مؤثر، فسمى ذلك: «إلغاء الفارق»، وقد مثل له بإلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق الثابتة بحديث الصحيحين: «من أعتق شركاً له في عبد، فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق عليه ما عتق»[1].

حيث إن الفارق بين الأمة والعبد الأنوثة، ولا تأثير لها في منع السراية، فثبتت السراية في الأمة، كما في العبد الذكر.

---

(١) سبق تخريجه، وانظره في ابن ماجه: ٢/٨٤٤، حديث ٢٥٢٨.

المطلب الثاني

في

حجية تنقيح المناط واعتباره مسلكاً من مسالك العلّة

الكثير من علماء الأصول عد «تنقيح المناط» مسلكاً من المسالك الدالة على العلية ومن بينهم الإمام الرازي والبيضاوي وابن السبكي والزركشي وغيرهم.

أما الإمام الغزالي: فإنه لم يعتبر التنقيح مسلكاً من مسالك العلية، فقد ذكر لتنقيح المناط أقساماً ثلاثة لم يكن التنقيح فيها مسلكاً مستقلاً، بل إن المسلك فيها النص أو غيره من المسالك، لكنه لما اقترن بالعلّة ما لا مدخل له في العلية حصل الاجتهاد في حذفه عن درجة الاعتبار وهذا ما يسمى بالتنقيح.

قال في شفاء الغليل: «تنقيح المناط بإلغاء بعض القيود والاختصاصات واعتبارها، والتداور فيها على أمور عقل من الشرع تأثيرها في الأحكام، وذلك ينقسم إلى: ما عرف المناط فيه بورود الحكم مرتباً على وقوع الواقعة، وإلى ما عرف بالإضافة اللفظية بصيغة التسبيب من الترتيب بفاء التعقيب، وترتيب الجزاء على الشرط، كما سبق في مسالك الإيماء وإلى ما عرف مناط الحكم فيه بحدوث الحكم عند حدوث العارض»[1].

وقد مثل للأول: بحديث الأعرابي المتقدم، وللثاني: بقوله عليه السلام: «من أعتق شركاً.. إلخ»، وللثالث: بالحكم بلزوم الوضوء بخروج الخارج من السبيلين[2].

أما الحنفية: فإنهم لم يختلفوا مع الجمهور في أصل المسألة ومعناها فقد ذكروا أن النص يدل ظاهراً سواء كان ذلك بطريق صريح، أو إيماء على علية الوصف وإذا تعددت الأوصاف فإنه يحذف منها ما لا دخل له في العلية والتأثير،

---

(١) شفاء الغليل: ٤١٢.

(٢) انظر شفاء الغليل من ٤١٣ إلى ٤٣٤.

ككونه أعرابياً ــ في المثال السابق ــ وكون المفطر وقاعاً، ومـا إلى ذاك من الأوصاف التي لا دخل لها في العلية.

وقد أبقى الحنفية وصفاً واحداً، وهو الفطر المتعمد في نهار رمضان، وإنما قالوا به وحذفوا الأوصاف الأخرى؛ لأن الكفارة لا تكون إلا بجناية، والأكل والشرب والجماع نفسه ليس بجناية؛ لأن الكل مباح على السواء، وإنما الجناية إفساد صوم الشهر المبارك عمداً؛ ولذا فإنه هو الموجب لا غير.

إلا أن الحنفية لم يصطلحوا على هذا الحذف بما اصطلح عليه الجمهور، إنما سماه بعضهم بالاستدلال ولا مشاحة في الاصطلاح[1].

وقد فرق الحنفية بينه وبين القياس: بأن القياس لفظ مخصوص لما يكون الإلحاق فيه بذكر العلّة الجامعة، وهو لا يفيد إلا الظن، أما الاستدلال فإنهم أطلقوه لما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق الذي يفيد القطع، ولذلك فإنهم أجروه مجرى القطعيات في النسخ به، ونسخه حتى جوزوا الزيادة على النص به ولم يجوزوا نسخة بخبر الواحد.

إلا أن هذا غير مسلم لهم: فإن تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس، وأن القياس قد يكون ظنياً، وهو الغالب فيه، لقلة وجود ما يقطع بأن الجامع علّة، وقد يكون قطعياً عند وجود ذلك، وسواء في ذلك ما كان فيه الإلحاق بذكر الجامع، أو بإلغاء الفارق، إلا أن حصول القطع فيما كان القياس فيه بإلغاء الفارق أكثر من القسم الآخر، لكن هذا ليس فرقاً في المعنى، وأصل المسألة، إنما في وقوعها، وهذا لا يعني القول بإخراج هذا القسم من دائرة القياس[2].

---

(١) فواتح الرحموت: ٢٩٨/٢، الإسنوي: ٧٤/٣، البحر المحيط: ٢٦٧/٣، تيسير التحرير: ٤٢/٤، مجمع الحقائق: ٢٣٢.
(٢) الإبهاج: ١٧٨/٣.

المطلب الثالث

في

الفرق بين تنقيح المناط والسبر

قد يحصل تساؤل ويقال: أي فرق بين السبر الذي جعلتموه مسلكاً مستقلاً، وبين تنقيح المناط؟

والجواب عليه:

أما على القول: بأن تنقيح المناط عبارة عن: أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف، ويقوم المجتهد بحذف خصوص الأصل عن الاعتبار حتى يناط الحكم بالأعم فإن التمييز بينهما ظاهر، لأن النظر هنا ليس في الوصف إنما في الأصل الذي ألغى المجتهد اعتبار خصوصه، ليعم الحكم ما اشترك معه في ذلك الوصف مما لا نص فيه.

وأما على القول: بأن تنقيح المناط عبارة عن: حذف بعض الأوصاف عن الاعتبار بالاجتهاد، ليناط الحكم بالباقي، فإن هذا موضع نقاش بين الأصوليين.

فإمام الحرمين يرى: أنه في الحقيقة استخراج للعلّة بالسبر، وغيره يرى: أنه يمكن التمييز بينه وبين السبر، بأن في تنقيح المناط اجتهاداً في الحذف والتعيين، ولا كذلك السبر فإن الاجتهاد فيه منحصر في الحذف فيتعين الباقي.

ومنهم من ذكر أن الفرق بينهما: أن السبر يجب فيه حصر الأوصاف الصالحة للعلية، ثم إلغاؤها عدا ما ادعى علّته، بينما يلاحظ في تنقيح المناط الأوصاف الذي دل عليها ظاهر النص، وهو وإن كان الحصر فيه موجوداً لكنه غير ملاحظ بمعنى: أنه حاصل غير مقصود، ومنهم من ميز بينهما: بأن السبر والتقسيم لا بد فيه من تعيين الجامع والاستدلال على العلية، أما تنقيح المناط فإنه لا يجب فيه تعيين العلّة[1].

---

(١) انظر: الإبهاج: ١٧٩/٣، حاشية العطار: ٣٣٧/٢، وحاشية الشربيني على جمع الجوامع: ٢٩٢/٢.

التـــرجيح:

وما أميل إليه: هو أن تنقيح المناط هو السبر بعينه على هذا التفسير؛ لأنه لا يتعدى كونه اختباراً للأوصاف، وحذف ما لا يصلح منها للعلية، وعلى تقدير ما ذهب إليه ابن السبكي من أنه خاص بالعلّة المنصوصة، فإن السبر يكون أعم منه، لأنه شامل للمنصوصة والمستنبطة معاً، والله أعلم.

المطلب الرابع
في
طرق إلغاء الفارق

ذكر بعض الأصوليين أن الطرق التي يتم فيها إلغاء الفارق ثلاثة:

الطريق الأول:

أن يبين المستدل باللفظ أو بالقرينة أنه لا فارق بين الأصل والفرع، وحينئذٍ يلزم اشتراكهما في الحكم.

ومثاله: أن يقول الشافعي للحنفي: لا فرق بين القتل بالمحدد والمثقل إلا كونه محدداً، وما دام القصد من القصاص حفظ النفوس، وإبقاء حياة الناس، فإنه لا فرق في ذلك بين أن يكون القتل بمثقل أو بمحدد، فتبين لنا أن كونه محدداً لا مدخل له في العلية، وعليه فإنه ينتج على هذا أن يكون القتل مـطلقاً هو العلّة، وما دام قد وجد في المثقل فإن فيه القصاص.

الطريق الثاني:

أن يقال: إن هذا الحكم لا بد له من مؤثر، وهذا المؤثر إما أن يكون القدر المشترك بين الأصل والفرع، أو القدر الذي امتاز به الأصل عن الفرع، والثاني باطل، فتعين الأول.

توضيحه: في مثالنا المتقدم يمكن أن يقال: إن علّة الحكم القدر المشترك بين الأصل والفرع وهو القتل العمد، أو يقال: إن علّة الحكم فيه القدر الذي

تميز به الأصل عن الفرع، بمعنى: أنه اختص به الأصل وذلك كونه قتلاً بمحدد، إلا أن هذا ثبت بطلانه لما ذكرنا من أن مقصود الشارع من القصاص حفظ النفوس، وهذا يستوي فيه القتل بمحدد وبمثقل، فثبت أن علّة الحكم القتل المطلق، وعندئذٍ يلزم منه ثبوت الحكم في الفرع.

قال الإمام الرازي: «وهذا طريق جيد، إلا أنه استخراج العلّة بطريقة السبر»[1].

الطريق الثالث:

أن يقول المستدل: هذا الحكم لا بد له من محل، وهو إما المشترك بين الأصل والفرع أو المميز، والثاني باطل لكذا، فتعين الأول.

مثل أن يقال: ما به امتياز الإفطار بالأكل عن الإفطار بالوقاع ملغى، وعليه فإن محل الحكم هو المفطر مطلقاً، ومتى ما حصل الفطر وجب حصول الحكم.

قال في المحصول: «وهذا الوجه ضعيف لأنه لا يلزم من ثبوت الحكم في الفطر ثبوته في كل مفطر: فإنه إذا صدق أن هذا الرجل طويل: صدق أن الرجل طويل لأن الرجل جزء من هذا الرجل، ومتى حصل المركب حصل المفرد، ثم لم يلزم من صدق قولنا «الرجل طويل» قولنا وكل رجل طويل.. فكذا ها هنا.. اهـ»[2].

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣١٧.

(٢) انظر المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣١٨، وانظر: الإسنوي: ٣/٧٤، والكاشف عن المحصول: ٣/٢٨٠.

المطلب الخامس
في
الفرق بين تنقيح المناط وتخريجه وتحقيقه

شاع عند الأصوليين مصطلحات ثلاثة:

١ ــ تنقيح المناط.
٢ ــ تخريج المناط.
٣ ــ تحقيق المناط.

والفرق بين هذه المصطلحات يتضح ببيان كل منها، فنقول:

أما تنقيح المناط: فهو ــ كما ذكرنا ــ أنه عبارة عن قيام المجتهد في تعيين السبب الذي ناط الشارع الحكم به، وأضافه إليه وجعله علامة عليه، ويحصل ذلك بملاحظة الأوصاف وحذف غير ذلك الوصف عن درجة الاعتبار، كما هو الشأن في قصة الأعرابي الذي حذف المجتهد منها كونه أعرابياً، وكون الموطوءة زوجته، وغير ذلك من الأوصاف التي لا دخل لها بالعلية، ليبقى السبب الذي ناط الشارع به الحكم وهو الوطء المتعمد في نهار رمضان على ما ذهب إليه الشافعية، أو مطلق الإفطار في نهار رمضان كما هو مذهب الحنفية والمالكية على ما تقدم[1].

تخريج المناط:

أما تخريج المناط: فإنه عبارة عن الاجتهاد في استنباط علّة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه، مما لم يتعرض كل منهما لبيان علّته لا صراحة ولا إيماء.

فقيام المجتهد بالنظر والاجتهاد، واستنباطه العلّة بالطرق العقلية كالمناسبة وغيرها من الطرق السابقة يسمى تخريج المناط، وإنما أطلق عليه ذلك لأن المجتهد أخرج العلّة من خفاء إلى وضوح.

---

(١) الإبهاج: ٣/١٧٩.

ومثاله: قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تبيعوا البر بالبر إلا مثل بمثل.. إلخ»[1]. فإنه لم يتضمن هذا النص لا صراحة ولا إيماء ما يدل على علّة تحريم الربا لكن المجتهد أظهر أنه الطعم أو كونه مكيلاً، أو غير ذلك مما قرره الفقهاء.

وعلى هذا فإنه يكون الفرق بين تنقيح المناط وتخريجه، أنه في التنقيح لم يكن المجتهد مستخرجاً للعلّة، لأنها موجودة بالنص، بل كان دوره تنقيح المنصوص عليه، وأخذ ما يصلح منه للعلية، وترك ما لا يصلح.

أما التخريج فهو ـ كما قلنا ـ يكون دور المجتهد فيه متجهاً لإخراج المجهول، وما لم يرد به النص من الوصف الذي يعد علّة للحكم[2].

أما تحقيق المناط: فإنه يختلف عن سابقيه تماماً فهو عبارة عن: الاجتهاد في تحقق وجود الوصف في صورة النزاع ـ وهو الفرع الذي يراد إلحاقه بالأصل ـ بعد أن يتفق على أن هذا الوصف علّة للأصل بنص أو إجماع أو استنباط، إذاً فالاجتهاد هنا في وجود الوصف في الفرع وتحققه به، لا في أصل الوصف، ولا في وجوده في الأصل المقيس عليه فإن ذلك مما أثبته النص أو الإجماع وما إلى ذلك.

ومثاله: ناط الشارع الحكم في نفقة القريب بالكفاية، وهذا ما جاء به النص، أما أن يكون القدر في ذلك ـ رطلاً ـ لكفاية هذا الشخص فهذا مما يدرك بتقويم المقومين، وهو مبني على الظن والتخمين، وها هنا أصلان:

أحدهما: أنه لا بد من الكفاية وهذا معلوم بالنص والإجماع.

وثانيهما: أن الرطل كفاية وعليه فيلزم أن يكون هو الواجب في نفقة القريب، وهذا معلوم بالاجتهاد والظن.

---

(١) تقدم تخريجه ص ١٢٩.

(٢) الإبهاج: ٣/١٨١.

ومثال آخر: أوجب الله سبحانه وتعالى المثل على المحرم في جزاء الصيد بقوله: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾، فالأصل الواجب هو المثل، والمثلية هي مناط الحكم، وقد علمت بالنص، أما إنّ تحقق المثلية في البقرة عند جنايته على حمار الوحش مثلاً، فهو موكول للاجتهاد والمقايسة.

وأمثال ذلك في فروع الفقه كثيرة جداً: فمن هذا القبيل الاجتهاد في جهة القبلة لأن استقبال جهتها علم بالنص،. أما أن تكون هذه جهتها، فهو معلوم بالاجتهاد عند عدم رؤيتها، أو وجود ما يحقق جهتها على وجه اليقين.

وكذا العدالة فإنها مناط لقبول الشهادة، وهذا مما علم بالإجماع، أما تحققها في كل واحد من الشهود فإنه مظنون[1].

وتحقيق المناط مما لا ينبغي الخلاف في صحة الاحتجاج به، ما دامت العلّة فيه معلومة بنص أو إجماع، وقد يقع الخلاف فيه إذا كانت العلّة قد عرفت من الاستنباط، كالشدة المطربة التي جعلها المجتهد مناطاً لتحريم شرب الخمر ـ مثلاً ـ فإن ذلك موضع اجتهاد ونظر.

□ □ □

---

(١) انظر في جميع ذلك: الإبهاج: ١٨٠/٣، الإسنوي: ٧٤/٣، الإحكام للآمدي: ٢٧٩/٣ ـ ٢٨٠، إرشاد الفحول: ٢٢١، البحر المحيط: ٢٦٨/٣، تيسير التحرير: ٤٢/٤ ـ ٤٣، روضة الناظر: ١٨٩، نشر البنود: ٢٠٧/٢ ـ ٢٠٨.

المبحث الثامن
فـــي
طرق ظنها البعض أنها من مسالك العلّة
وهي ليست كذلك

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في الطريق الأول: وهو: أن يستدل على علية وصفٍ ما بعدم قيام دليل على عدم التعليل به.

المطلب الثاني: في الطريق الثاني: وهو: أن يستدل على علية الوصف بكونه محققاً للقياس المأمور به.

المطلب الثالث: في الطريق الثالث: وهو: أن يكون الإلحاق بمجرد الاشتراك في الوصف المطلق العام.

* * *

بعض الأصوليين ذهب إلى إثبات العلّة ببعض الطرق التي عدها الجمهور فاسدة، لا يصح أن تكون مسلكاً لثبوتها، يجدر تناولها بشكل موجز، في مطالب ثلاثة:

المطلب الأول
فـــي
الطريق الأول

وهو: أن يستدل على علية وصف ما بعدم قيام دليل على عدم التعليل به، بأن يقال: إن هذا الوصف علّة، والدليل على صحة التعليل به، انتفاء الدليل الذي يثبت عدم عليته، فإذا انتفى الدليل على عدم عليته، ثبت كونه علّة، للزوم انتفاء المدلول بانتفاء الدليل.

وقد نسب الإمام السبكي في الإبهاج القول بهذا للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[1].

مناقشة ذلك:

إن الاستدلال بعجز الخصم عن إفساد كون الوصف علّة على علية ذلك الوصف، فاسد الاعتبار لأمرين:

أحدهما: انه يمكن أن يعارض هذا الاستدلال بمثله.

ويقال: ما دام انه لم يقم الدليل على علية هذا الوصف فإنه ليس بعلّة.

ثانيهما: ليس جعل العجز عن إفساد كون الوصف علّة، دليلاً على صحتها أولى من جعل العجز عن تصحيح كونها علّة دليلاً على فسادها، بل إن هذا الأخير أولى.

دليل الأولوية:

إن الطريقة الأولى: وهي الاستدلال بالعجز عن الإفساد على صحة العلّة يلزم عليه إثبات ما لا نهاية له بخلاف الطريقة الثانية، وهي: جعل العجز عن التصحيح دليلاً على الفساد، فإنها لا توجب إثبات ما لا نهاية له.

وإنما قلنا إن الطريقة الأولى توجب إثبات ما لا نهاية له؛ لأن الأمور التي لا يعرف الدليل على فسادها كثيرة جداً غير متناهية.

ولما عرفنا أنه ليس الاستدلال بالطريقة الأولى أولى من الاستدلال بالطريقة الثانية، فحينئذ إما أن يعمل بالطريقتين وهذا باطل من وجوه:

أولها: لأنه خلاف الإجماع.

ثانيها: انه يلزم عليه إثبات ما لا نهاية له وهو ممتنع.

ثالثها: انه يلزم عليه أن يكون الشيء الواحد علّة، وأن لا يكون علّة، وهو تناقض ممتنع.

---

(١) الإبهاج: ١٨١/٣.

وإما أن يحكم بواحد من الطريقتين وهذا هو المطلوب[1].

واستدل بعضهم: على أن العجز عن إفساد الوصف دليل على عليته بتشبيه ذلك بالمعجزة، فإن المعجزة إنما دلت على صدق ما جاء به الرسول للعجز عن معارضتها، فقد جعل العجز عن الإفساد دليلاً على الصحة في العلّة، كما هو الشأن في المعجزة.

والجواب عليه: بأن هناك فرقاً بين العجز في الاستدلال وفي المعجزة، لأن العجز في المعجزة من الخلق كلهم، والعجز في الاستدلال من الخصم فقط، فلا جامع بين المنظر والمنظر به؛ لأنه يلزم من القول باعتبار ما عجز عنه الخلق كلهم القول باعتبار ما عجز عنه الخصم، لكلية العجز هناك، وخصوصه هنا، بدليل أنه قد ينتفي العجز عن خصم آخر[2].

وقد ذكر الإمام الغزالي هذا الطريق في معرض كلامه عن المسالك الفاسدة في إثبات علّة الأصل بأسلوب آخر، أدى ببعض الباحثين إلى فهم خاطىء ظاناً أنه مسلك آخر غير ما نحن فيه، لكنه في الحقيقة نفسه، ويؤدي إلى نفس النتيجة، فقد ذكر الإمام الغزالي ان من المسالك الفاسدة أن نقول: الدليل على صحة علّة الأصل سلامتها عن علّة تعارضها تقتضي نقيض حكمها، وسلامتها عن المعارضة دليل صحتها.

وقد رد الإمام الغزالي على هذا: بأن الوصف إذا سلم عن المعارض، فإنما سلم عن مفسد واحد، ولعله لا يسلم عن مفسد آخر، وحتى لو سلم عن كل مفسد أيضاً فإنه مع هذا لا يدل ذلك على صحة ذلك الوصف، وقاس الإمام ذلك على شهادة المجهول، فإنه حتى لو سلم عن علّة قادحة، فإن ذلك لا يدل على كون قوله حجة حتى تقوم البينة التي تثبت عدالته وتزكيه، وكذلك الأمر هنا فإنه لا يكفي للصحة انتفاء المفسد، بل لا بد من قيام الدليل على الصحة.

---

(١) انظر: نهاية الوصول: ١٩١/٥، الإسنوي على المنهاج: ٧٥/٣، الإبهاج: ١٨١/٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣١٩.

(٢) جمع الجوامع وحاشية البناني: ٢٩٣/٢ ــ ٢٩٤، وحاشية العطار: ٣٣٩/٢.

قال الإمام: «فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد، قلنا: لا، بل دليل فساده انتفاء المصحح فهذا منقلب، ولا فرق بين الكلامين»[1].

المطلب الثاني
فـــي
الطريق الثاني

وهو: الاستدلال على علية الوصف بكونه محققاً للقياس المأمور به.

وبيان ذلك: أن يقال: إن هذا الوصف إذا ما قدر صلاحيته للتعليل به، فإنه بهذا التقدير يتحقق معه العمل بالقياس، وبخلاف ذلك، بأن قدر عدم عليته لا يتأتى معه القياس، ولما كان القياس مأموراً به بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا﴾ كان إثبات الوصف المتأتي معه القياس مأموراً به كالقياس؛ لأنه الركن الذي يتحقق به العبور من حكم الأصل إلى الفرع، وبهذا القياس الذي يبنى على علية ذلك الوصف يخرج القائس عن عهدة الأمر، وأيضاً فإن فيه تحقيقاً للتسوية التي أمر الله تعالى بها، وجعلها سبيلاً لتحقيق العدالة، والجواب عليه من وجوه:

أولها: ليس من المسلم أن يصرف العدل إلى مطلق التسوية في كل فعل أو حكم كيفما اتفق، وعلى أي صورة كان: لأن ذلك يجرنا إلى القول بأن تكون المباحات والمكروهات والمحرمات مأموراً بها، بناء على أن من العدل التسوية بين كل، إذاً فلا بد من أن يكون للعدل مفهوم خاص وهو عبارة عن التسوية المخصوصة التي أمر الشارع بالتسوية فيه، وعلى هذا فإن تحقق كون الشيء عدلاً مأموراً به يتوقف على تحقق تلك التسوية المخصوصة، وعند القول: بأن كونه عدلاً مأموراً به ثابت بالتسوية يلزم الدور الممتنع.

وبعبارة أخرى: إن لزوم الدور حاصل من القول: بأن تأتي القياس متوقف على كون الوصف علّة، فلو أثبتنا كون ذلك الوصف علّة يتأتى القياس لزم الدور.

---

(١) المستصفى: ٢/ ٨٠.

ثانيها: إن الاستدلال بالآيتين السابقتين غاية ما فيه: انه استدلال بعموم اللفظ، وتخصيص العموم بالإجماع جائز عند الأصوليين، وقد أجمع السلف على أن القياس الذي هو عبور حكم الأصل إلى الفرع لا بد وأن تتحقق فيه الدلالة على ما يعين الوصف للعلية.

ثالثها: وأما عن القول بالخروج عن عهدة الأمر بالقياس فإنما يصح هذا لو لم يكن الخروج عن العهدة إلا بالقياس المستند إلى ذلك الوصف والمبني على عليته، وليس الأمر كذلك هنا لجواز أن يثبت بقياس آخر وعلّة أخرى يمكن الخروج بها عن العهدة فلم يتعين هذا طريقاً للخروج عن عهدة الأمر[1].

المطلب الثالث
فــي
الطريق الثالث

وهو: ما نقله الصفي الهندي عن بعض الأصوليين من أنهم جوزوا الإلحاق بمجرد الاشتراك في الوصف المطلق العام.

وقد احتج أصحاب هذا الرأي بقول سيدنا عمر رضي الله عنه «أعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك».

وجه استدلالهم بهذا: قالوا: يكفي في كون الشيء شبيهاً لشيء أو نظيراً له اشتراكهما في وصف واحد، وأمر عمر بقياس الأمور عام يتحقق بكل شبيه، مما دلنا على أنه يجب القول بجواز القياس بكل وصف مشترك يتحقق به الشبه والنظارة.

والجواب عليه من وجوه:

أحدها: إنه ليس من المسلم أن المشابهة تتحقق بمجرد الاشتراك في

(١) انظر في جميع ذلك: نهاية الوصول: ٢/١٩٢، الإسنوي والبدخشي: ٣/٧٥ ـ ٧٦، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٢٠، الإبهاج: ٣/١٨١، جمع الجوامع وحاشية البناني: ٢/٢٩٣ ـ ٢٩٤، وحاشية العطار: ٢/٢٣٩.

الأوصاف العامة، ودليل هذا الضدان والنقيضان، فإنهما قد يشتركان في الأوصاف العامة، كالمذكورية والمعلومية مع أنه لا يعد أحدهما شبيهاً ونظيراً للآخر، إذاً فلا بد لتحقق المشابهة من الاشتراك بوصف خاص.

ثانيها: ولو سلم ما ذكرتم ـ جدلاً ـ فإنه يمكن أن يقال فيه ما قلنا في سابقه من أن الأمر هنا عام وتخصيص العموم بالإجماع جائز، وقد أجمع السلف على أنه لا بد للإلحاق من الاشتراك في وصف خاص، وليس أدل على ذلك من أن الصحابة كانوا يتوقفون في حكم المسألة الحادثة، ولم يكونوا يلحقونها بأي أصل اتفق، بل بما يشاركها في الوصف الخاص، ولو كان الإلحاق بمطلق الوصف جائزاً لما كان لتوقفهم إذ ذاك أي معنى.

ثالثها: إن القول بجواز الإلحاق بمجرد الاشتراك في الوصف المطلق يقتضي: ثبوت أحكام متناقضة في الفرع الواحد.

وبيان ذلك: انه ما من فرع من الفروع إلا ويشبه أصولاً كثيرة في أوصاف عامة وقد تكون تلك الأصول متناقضة الأحكام، فلو قلنا بجواز إلحاق الفرع بالأصل لمجرد اشتراكه معه في بعض أوصافه العامة، لجاز إلحاق كل فرع بكل الأصول، لأن الإلحاق ببعضها ليس أولى من إلحاقه بالبعض الآخر، وحينئذ يلزم عليه ثبوت الأحكام المتناقضة في كل واحد من الفروع، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإن على هذا القول يستوي العامي والمجتهد في إثبات الأحكام الشرعية والوقائع التي تستجد، لأنه ما من عامي جاهل يعرض عليه فرع من الفروع إلا ويعلم أن هذا الفرع يشبه أصلاً من الأصول في وصف عام، فيثبت حكمه في ذلك الفرع وفقاً لتصوره اشتراكهما في ذلك الوصف العام، وهذا مما لم يقل به أحد[1].

□ □ □

---

(١) انظر في ذلك: نهاية الوصول: ٢/١٩١ ـ ١٩٢.

الباب الثالث

في الاعتراضات على العِلَّة «القوادح»

ويشتمل على: تمهيد، وتسعة فصول:

التمهيد: في موجز عن طريقة الأصوليين في تناول القوادح.

الفصل الأول: في الاعتراض الأول، وهو: النقض «المناقضة» «تخصيص العلّة».

الفصل الثاني: في الاعتراض الثاني، وهو: الكسر.

الفصل الثالث: في الاعتراضين الثالث والرابع: وهما عدم التأثير وعدم العكس.

الفصل الرابع: في الاعتراض الخامس، وهو: الممانعة.

الفصل الخامس: في الاعتراض السادس، وهو: القلب.

الفصل السادس: في الاعتراض السابع، وهو: المعارضة.

الفصل السابع: في الاعتراض الثامن، وهو: الفرق «المفارقة».

الفصل الثامن: في الاعتراض التاسع، وهو: القول بموجب العلّة.

الفصل التاسع: فيما تبقى من اعتراضات:

الأول: القدح في المناسبة.

الثاني: القدح في إفضاء الحكم إلى المصلحة المقصودة.

الثالث: القدح في كون الوصف خفياً.

الرابع: القدح في كون الوصف غير منضبط.

الخامس: القدح في اعتراضات على القياس عموماً.

تمهيـــد

بعد أن فرغنا من الكلام عن المسالك التي تثبت علية الوصف، وعرفنا أن منها ما هو متفق على كونه طريقاً للعلّة ومنها ما هو مختلف فيه، نأتي الآن لبيان ما يقدح في الوصف المعلل به.

وقد اختلفت وجهات الأصوليين في تناول هذا البحث وتفصيله.

فمنهم من ذكر الاعتراضات الواردة على القياس عموماً، وتناولها بالتفصيل في باب مستقل وسواء منها ما كان متعلقاً بالحكم أو بالأصل المقيس عليه أو بالفرع أو بالعلّة، مما جعل البعض منهم يصل بها على ما يزيد على الثلاثين اعتراضاً.

ومنهم من أفرد للاعتراضات الواردة على العلل بحثاً مستقلاً وسماها قوادح العلّة.

ولما كان بحثنا يختص بالعلّة ومتعلقاتها فإنا سنتناول بالبحث والتفصيل القوادح والاعتراضات التي ترد عليها بطريق مباشر أو غير مباشر، أما ما عدا ذلك فسنكتفي بالإشارة إليه، حتى لا يتسع بنا البحث إلى ما ليس هو بصميم منه، وسنحيل الباحث الكريم إلى مصادره تتميمًا للفائدة.

وقبل البدء في تناول الاعتراضات وتفصيلاتها نود الإشارة إلى طريقة الأصوليين من الشافعية والحنفية في تناولها فنقول والله المستعان.

موجز عن طريقة الأصوليين من الشافعية والحنفية
في تناول الاعتراضات الواردة على العلّة

فقد تناول الشافعية والحنفية وجوه الاعتراض على العلل كل بمنهج مختلف عن الثاني:

أما الشافعية: فقد تناولوا قوادح العلل بالعد المعروف عند تفصيل ما هو معدود فقالوا: الأول ـ الثاني... إلخ.

وأما الحنفية: فكان منهجهم يعتمد على تقسيم العلل إلى نوعين: طردية، ومؤثرة.

أما العلل الطردية: ويراد بها العلل التي تثبت عليتها بالدوران أو الإخالة، فقد سبق القول بأنها غير معتبرة عند أكثر أصحاب أبي حنيفة، وبعضهم ذهب إلى تقسيمها إلى نوعين: نوع منها أوصاف فاسدة في ذاتها لخلوها من التأثير والملاءمة، ونوع منها: أوصاف صحيحة في أنفسها لكونها ملائمة مؤثرة.

وقد ذكروا وجوهاً أربعة لدفع العلل الطردية وتلك الوجوه هي: القول بموجب العلّة، ثم الممانعة، ثم بيان فساد الوضع، ثم المناقضة.

والقائلون بفساد العلل الطردية وأن الاحتجاج بها باطل إنما ذكروها في التقسيم، لأنهم لما وجدوا الجدليين يعم بينهم الأخذ بها، ومال إلى ذلك عامة أهل النظر ذكروها في التقسيم لمجرد بيان الاعتراضات الواردة عليها.

وأما العلل المؤثرة: فقد ذكروا لها طريقين لدفعها، فاسد وصحيح.

الأول الطريق الفاسد: وله أوجه أربعة: المناقضة، وفساد الوضع، وقيام الحكم مع عدم العلّة، والفرق بين الفرع والأصل.

الثاني الطريق الصحيح: وله أوجه أربعة أيضاً: الممانعة، والقلب المبطل، والعكس الكاسر والمعارضة بعلّة أخرى.

وبعضهم: أرجع الأربعة إلى اثنين: هما الممانعة والمعارضة.

الفصل الأول
في
الاعتراض الأول

وهو: النقض، «المناقضة» «تخصيص العلّة»

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: في تخصيص العلة.
المبحث الثاني: في نقض العلّة «المناقضة».

* * *

المبحث الأول
في
تخصيص العلّة

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: في تعريف التخصيص لغة واصطلاحاً، وبيان وجه العموم في العلّة.

المطلب الثاني: في بيان مذاهب العلماء في تخصيص العلّة.

* * *

لما كان تخصيص العلّة جزءاً من نقض العلّة، أو هو النقض على ما يراه كثير من الأصوليين، وما دمنا بصدد الكلام عن نقض العلّة فإنه يجدر تناول تخصيصها بالبحث والتفصيل للوقوف على المعنى المراد منه، والاختلاف في صحته وفساده، وهل يعتبر التخصيص نقضاً أم لا وغير ذلك مما يتعلق به فنقول وبالله التوفيق.

المطلب الأول
في
تعريف التخصيص لغة واصطلاحاً،
وبيان وجه العموم في العلّة

التخصيص لغة: يقال خصه بالشيء يخصه، أفرده دون غيره(١).

التخصيص اصطلاحاً: قصر العام على بعض منه بدليل مستقل مقترن به(٢).

---

(١) اللسان: ٢/١١٧٣.

(٢) التعريفات: للجرجاني: ٥٣، الحدود: ٤٤، قانون الفكر الإسلامي: ١٨٤ مادة: ٣١٨.

المراد بتخصيص العلّة:

قال في الكشف «تخصيص العلّة»: عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علّة لمانع.

وقد فهم صاحب الكشف هذا التعريف مما تضمنه كلام فخر الإسلام البزدوي، حيث قال: من أصحابنا من أجاز تخصيص العلل المؤثرة وذلك بأن نقول كانت علّتي توجب ذلك لكنه لم توجب لمانع فصار مخصوصاً من العلّة بهذا الدليل[1].

عموم العلّة:

لكن السؤال الذي يطرح: من أين جاء العموم للعلّة حتى يصح أن يقال: تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف يسمى تخصيصاً؟.

والجواب عليه: صحيح أن العلّة من المعاني لا عموم لها حقيقة، باعتبار أن المعنى في ذاته يعد شيئاً واحداً، لكنه بالنظر إلى تعدد محاله التي يؤثر بها، يمكن أن يوصف بالعموم، ومن هنا أطلق على إخراج بعض المحال التي توجد فيها العلّة عن تأثير تلك العلّة في ذلك المحل وقصر التأثير على البعض الآخر أنه تخصيص، وكان شبيهاً في ذلك بإخراج بعض أفراد العام عن تناول اللفظ لذلك البعض وقصره على البعض الآخر وهو ما يسمى بالتخصيص عند الأصوليين[2].

المطلب الثاني
في
بيان مذاهب العلماء في تخصيص العلّة

العلّة قسمان: طردية ومؤثرة.

كانت طريقة الحنفية في تقسيم العلّة عند ذكر تخصيصها إلى طردية ومؤثرة وذكروا كلاً على حدة، ونحن على هذا نسير فنقول:

---

(١) انظر: أصول البزدوي والكشف عليه: ٣٢/٤، وانظر: أصول السرخسي: ٢٠٨/٢.

(٢) كشف الأسرار: ٣٢/٤.

الخلاف في تخصيص العلّة المؤثرة:

العلماء مختلفون في جواز تخصيص العلّة المؤثرة إلى مذاهب:

المذهب الأول: الجواز مطلقاً، أي سواء كانت العلّة منصوصة أو مستنبطة، وهو ما ذهب إليه القاضي الإمام أبو زيد، والشيخ أبو الحسن الكرخي، وأبو بكر الرازي وأكثر العراقيين، وهو مذهب الإمام مالك وأحمد بن حنبل وعامة المعتزلة[1].

المذهب الثاني: لا يجوز مطلقاً، لا في المستنبطة ولا في المنصوصة، وهو ما ذهب إليه أبو إسحاق الاسفراييني، وعبدالقاهر البغدادي، ويفهم مما ذهب إليه البزدوي أنه الراجح عنده، وهو مذهب أكثر أصحاب الشافعي، كما أنه مذهب بعض المعتزلة أيضاً[2].

المذهب الثالث: لا يجوز التخصيص في المستنبطة ويجوز في المنصوصة[3].

المذهب الرابع: تفصيل الإمام الغزالي.

أدلة المذهب الأول:

احتج المجوزون بأدلة:

الدليل الأول: لما كانت العلّة ليست موجبة للحكم بنفسها بل هي أمارة عليه بجعل جاعل فإنه يجوز أن تكون أمارة للحكم في موضع ولا تجعل أمارة في موضع آخر، كما جاز أن تكون أمارة في وقت دون وقت[4].

وإنما عنوا بقولهم: جازت أن تكون أمارة في وقت دون وقت: أن الشدة المطربة ــ مثلاً ــ في الخمر علّة لتحريمه في زمن معين، ولم تكن علّة عليه قبل نزول التحريم، فقد ثبت كونها أمارة بزمن دون زمن.

---

(١) كشف الأسرار: ٣٢/٤، أصول السرخسي: ٢٠٨/٢، الإحكام للآمدي: ٢٠٢/٣.

(٢) كشف الأسرار: ٣٢/٤ ــ ٣٦، أصول السرخسي: ٢٠٨/٢، الإحكام للآمدي: ٢٠٥/٣، المعتمد: ٨٢٩.

(٣) كشف الأسرار: ٣٢/٤، التبصرة: ٤٦٦.

(٤) كشف الأسرار: ٣٣/٤، البرهان: ٩٨٤/٢.

وقد أجاب على هذا إمام الحرمين بقوله: «وهذا كلام ساقط فإن المعاني الظنية في الأقيسة العملية لا تقتضي الأحكام لأعيانها، ولكن تتبع موارد الشرع بها وبأمثالها».

الدليل الثاني: أن خروج بعض أفراد الأمارة منها لا يخرجها عن كونها أمارة، فتخلف الحكم عن العلّة في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها أمارة عليه، وذلك لأن الأمارة لا تستلزم وجود الحكم في كل موضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عندها، ولا أدل على ذلك من الغيم الرطب في الشتاء، فإنه أمارة للمطر مع أنه قد يتخلف عنه في بعض الأحوال، ولا يدل ذلك على أنه ليس بأمارة[1].

جواب المانعين على الدليلين: وقد رد المانعون على القائلين بأن علل الشرع أمارات، فيجوز تخلف الحكم عنها، وما يستتبع ذلك: بأن هذا غير صحيح، وذلك لأن الأمارة المعتبرة لبناء الحكم عليها هي: الأمارة التي تكون مقوية للظن، ومتى ما حصل لها نقض زالت قوة الظن فيها، وعليه فإنه ينبغي أن يقال في علل الشرع: إنها أمارات بشرط أن لا تنتقض، وأن لا يعارضها نص.

أما ما ذهبتم إليه من التنظير بالغيم الرطب في الشتاء، فإنه لا يتفق مع ما نحن فيه؛ لأنه لم يجعل أمارة بشرط أن لا يتخلف المطر عنه أصلاً.

كما أن الوصف الذي جعل أمارة على حكم شرعي يجب أن تتوفر فيه قوة الظن، ولا بد من بلوغه نهاية القوة، ولا يكون كذلك إلا إذا كان مؤثراً مطرداً، وبالتخلف تزول تلك القوة، ولا كذلك في الغيم الرطب، فإنه لا حاجة إلى مثل هذه القوة فيه[2].

---

(١) كشف الأسرار: ٣٣/٤، المعتمد: ٨٣٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٣٨، الإحكام للآمدي: ٢٠٩/٣.

(٢) كشف الأسرار: ٤٣/٤، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٤٢، الإحكام للآمدي: ٢١١/٣ ـ ٢١٢.

الدليل الثالث: قامت الأدلة على أن تخصيص العلّة المنصوصة جائز: منها أن الله عز وجل جعل السرقة والزنا علتين للقطع وللحد، وقد يوجد السارق ولا يوجد القطع وكذا قد يوجد الزاني ولا يوجد الحد، كما إذا قامت شبهة تدرأ ذلك.

ومنها: أن الله تعالى جعل المشاقة علّة لقتل الكفار حيث إنه تعالى قال: ﴿ذلكَ بأنهَّم شاقُّوا اللَّـهَ ورسوله﴾ بعد قوله: ﴿فاضرِبوا فوقَ الأعناقِ﴾[1] لكن المشـاقة التي هي علّة القتـل وجدت ولم يـوجد القتـل في بعض الأحيان، كما هو الشأن في حق المرأة والراهب في صومعته.

ومنها: علَّل الشارعُ حرمةَ الخَمرِ والمَيْسر بوقوعِ العَداوَةِ والبغضاءِ والصُدودِ عنْ ذِكْرِ اللَّـهِ فِيهما، حيث قال: ﴿إنَّما يُريدُ الشَّيطانُ أنْ يُوقِعَ بينَكُم العَداوَةَ والبَغضاءَ في الخَمْرِ والمَيْسَرِ.. إلخ﴾.

وهذه العلّة موجودة حالة الإكراه مع أن الحكم متخلف عنها.

ولما كان التخصيص للعلّة المنصوصة ثابتاً بالأدلة التي ذكرنا وغيرها، فإن تخصيص العلّة المستنبطة جائز أيضاً لأن ما يجوز على الشيء أو ما يستحيل عليه لا يختلف باختلاف طرقه، ولم يوجد اختلاف في العلتين سوى الاختلاف في طريقهما، حيث كانت إحداها بطريق النص والأخرى بطريق الاستنباط، وهذا لا يوجب الاختلاف فيهما فيما نحن فيه بعد أن ثبت أن كلاً منهما يسمى علّة.

وقياس ذلك على اللفظ العام، فإن دلالة العلّة على ثبوت الحكم في محالها كدلالة العام على إفراده، فلما جاز تخصيص العام جاز تخصيص العلّة[2].

الجواب عليه: وقد يجاب على هذا: بأن كثيراً من الأصوليين منعوا تخصيص المنصوصة أيضـاً، محتجين بـأن التخصيص تناقض، وكـما لا يجوز التناقض في المستنبطة لا يجوز في المنصوصة.

---

(١) من الآيتين: ١٢ و١٣ من سورة الأنفال.

(٢) كشف الأسرار: ٣٣/٤، الإحكام للآمدي: ٢١٠/٣.

وأيضاً: فإنه عند التسليم بجواز التخصيص في المنصوصة، فإن الفرق بينها وبين المستنبطة هو:

إن دليل حجية العلّة المنصوصة هو النص، وقد وجد، فصحت به، وحمل تخلف حكمها عنها على التخصيص في العام، أما دليل صحة المستنبطة فالتأثير بشرط الإطراد، ويبطل ذلك بالتخصيص، لفتور قوة الظن به[1].

الدليل الرابع: إن تخصيص العلّة ليس سوى امتناع ثبوت موجب الدليل في بعض المواضع لقيام مانع يعارض ثبوت الحكم في ذلك الموضع، وهذا مقبول عقلاً ولا يصح بحال أن يكون دليلاً على فساد العلّة، شأنه في ذلك شأن العلّة المحسوسة كالنار مثلاً؛ فإنها علّة للإحراق فإذا تخلفت عنه في بعض الأحيان لمانع كما هو الشأن في تخلفها عن إحراق سيدنا إبراهيم، فإن ذلك لا يدل على أن النار ليست بمحرقة على وجه العموم[2].

الدليل الخامس: فرق بعضهم بين التخصيص والمناقضة حيث إنه اعتبر التخصيص غير المناقضة، لغة وشرعاً وفقهاً، وهو ما ذكره القاضي الإمام أبو زيد، وشمس الأئمة السرخسي رضي الله عنهما.

أما وجه الفرق بينهما لغة:

فإن النقض في اللغة: اسم لفعل يرد فعلاً سبق على سبيل المضادة، كنقض البنيان ونقض كل مؤلف.

أما التخصيص: فإنه بيان أن المخصوص لم يدخل في الجملة، وعلى هذا فإن الخصوص لا رفع فيه بعد ثبوت بخلاف النقض، بدليل الضدية وهي أن ضد الخصوص العموم وضد النقض البناء والتأليف.

ووجه الفرق بينهما شرعاً: أن التخصيص جائز الورود في الكتاب والسنة، أما التناقض: فإنه لا يجوز فيهما أصلاً فهما متغايران قطعاً.

---

(١) كشف الأسرار: ٤/٤٣، المعتمد: ٨٣٢، الإحكام: ٣/٢١٢، البرهان: ٢/٩٨٥، فواتح الرحموت: ٢/٢٧٨.

(٢) كشف الأسرار: ٤/٣٣.

ووجه الفرق بينهما إجماعاً: قام الإجماع في القايسيين على أن الأحكام قد تثبت على خلاف القياس الشرعي في بعض المواضع عند قيام دليل أقوى من القياس سواء كان ذلك الدليل نصاً، أو إجماعاً، أو ضرورة، وسموا ذلك تخصيصاً لا مناقضة، فقد أطلق عليها الشافعية أنها مخصوصة عن القياس، بينما أطلق عليه الحنفية أنها معدول بها عن القياس، والجزئية التي خرجت في حكمها عن القياس لا تنقضه، ويبقى القياس بعدها معمولاً به، في غير ذلك الموضع، ولو كان القياس فاسداً بعدها لما جاز العمل به، لأن القياس المنتقض لا يجوز العمل به في أي موضع من المواضع.

ووجه الفرق بينهما فقهاً: يتضح الفرق بين النقض والخصوص فقهاً في الاحتمال الحاصل من تخلف الحكم عن الوصف في بعض الصور فإن المعلل حينما يدعي أن هذا الوصف علّة، ثم يورد عليه ما يوجد فيه الوصف، ولا يوجد الحكم فإن الأمر حينذاك يتردد بين احتمالين: يحتمل أن يكون عدم الحكم لفساد في أصل علّته، وحينئذٍ يحصل التناقض فيما ذهب إليه، ويحتمل أن يكون تخلف الحكم لمانع منع من ثبوته.

فمثلاً يقال في البيع أنه علّة لثبوت الملك بلا شبهة، فإذا لم يثبت الملك به في حالة وجود خيار شرط فإن ذلك لا يدل على فساد العلّة، وأن البيع لا يصح علّة لثبوت الملكية؛ لأن الامتناع هنا إنما كان للمانع الذي منع من ثبوت الحكم وهو الخيار المشروط في العقد، وعليه فإن المعلل إذا ادعى أن هذا الموضوع مخصوص في العلّة التي ذكرتها كان له ذلك لأنه ادعى أمراً محتملاً، وحينئذٍ يطالب بالدليل والحجة، ومتى ما أبرز مانعاً من الموانع الصحيحة فإنه يقبل منه، لأن فيه بياناً لأحد الأمرين المحتملين كما ذكرنا. ومتى ما لم يذكر المانع الصالح فإنه يعد متناقضاً في جعل هذا الوصف علّة، لأنه لم يجعله علّة في هذا الموضع، فكان وصفه موجباً وغير موجب وهو تناقض واضح[1].

---

(١) انظر في جميع ذلك: كشف الأسرار: ٤/٣٣ ـ ٣٤، أصول السرخسي: ٢/٢٠٨.

أدلة المذهب الثاني:

احتج المانعون من تخصيص العلّة من طريقين: الكتاب والمعقول.

الطريق الأول: الكتاب: يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿قُل آلذَّكَرَيْنِ حَرَّم أم الأنثَيين، أَمَّـا اشتَملتْ عليـهِ أرْحـامُ الأنثَيَيْنِ نَبِّئُوني بعلمٍ إنْ كنتم صادِقين﴾[1].

وجه الاستدلال بالآية:

مما لا شك فيه أن الله سبحانه وتعالى أقام الحجة على الكفار في هذه الآية حينما طالبهم ببيان العلّة في أمر ادعوا فيه الحرمة، على وجه لا يستطيعون دفعه بحال.

وبيان هذا الوجه: إنهم متى ما قالوا إن الحرمة إنما ثبتت من أجل أحد المعاني المقررة في الآية، فإن ذلك ينتقض بإقرارهم بالحل في الموضع الآخر، مع أن العلّة التي ذكروها في موضع التحريم قائمة في موضع الحل، ولو قلنا: بجواز التخصيص في العلل الشرعية لما قامت الحجة عليهم بهذه المطالبة، وذلك لأنهم قادرون على أن يقولوا: إنما امتنع ثبوت الحرمة في ذلك الموضع لمانع، ولذلك فإن من العلماء من يقول: إن في قوله تعالى: ﴿نبئوني بعلم﴾ إشارة إلى أن المصير إلى تخصيص العلّة الشرعية ليس من العلم في شيء فيكون جهلاً[2].

الطريق الثاني: المعقول: استدل المانعون من تخصيص العلّة من المعقول بوجوه:

الوجه الأول: إن وجود العلّة مع تخلف حكمها عنها مناقضة، والمناقضة أقوى ما تفسد به العلّة، لما في ذلك من السفه والعبث الذي لا يصح بحال من الأحوال نسبته إلى الشرع، أما كون التخلف لمانع أو لغير مانع فذلك لا يغير في

---

(١) من الآية: ١٤٣ من سورة الأنعام.

(٢) أصول السرخسي: ٢/٢١٠.

المسألة شيئاً؛ لأنه إن كان امتناع الحكم لغير مانع مع وجود العلّة، فهذا مما لا يصح الاختلاف فيه؛ لأن مثل هذا التخلف دليل الفساد والمناقضة.

وإن كان التخلف لمانع مع وجود العلّة فإن علل الشرع أمارات وأدلة على الأحكام الشرعية، فكان ذلك بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف من الأوصاف على أن هذا الوصف دليل هذا الحكم أينما وجد، فإذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة، وعليه: فلا بد من القول فيما ظاهره تخلف الحكم في الوصف المعلل به ببطلان العلّة، وعدم وجودها في ذلك الموضع[١].

الوجه الثاني: إذا قلنا إن العلّة دليل الحكم وأمارته، فكيف يصح قيام التخصيص فيها؟ مع أن التخصيص معناه قيام الدليل على أن العلّة لا تدل في هذا الموضوع، وهذا يعني أن الدليل قام على أنه لا يدل، وفي ذلك عزل الدليل عن غرضه الأساسي وهو الدلالة وذلك باطل[٢].

الوجه الثالث: وهو ما ذكره أبو الحسين البصري: قال: «وأقوى ما يحتج به المانعون من تخصيص العلّة المستنبطة هو أن يقال: معنى قولنا: «إنه لا يجوز تخصيص العلّة» هو أن تخصيصها يمنع من كونها أمارة وطريقاً إلى الوقوف على الحكم في شيء من الفروع، سواء ظن بها أنه وجه المصلحة أو لم يظن بها ذلك، فإذا بينا أن تخصيصها يمنع من كونها طريقاً إلى الحكم فقد تم ما أردناه، وبيان ذلك: انا إذا علمنا أن علّة تحريم بيع الذهب بالذهب هي كونه موزوناً، ثم علمنا إباحة بيع الرصاص متفاضلاً مع أنه موزون، لم يخل إما أن نعلم ذلك بعلّة أخرى تقتضي إباحته هو أقوى من علّة تحريم الذهب، وإما أن نعلم ذلك بنص، فإن دل على إباحته علّة يقاس بها الرصاص على أصل مباح نحو كونه أبيض أو غير ذلك من أوصافه، فإنا حينئذ إنما نعلم تحريم بيع الحديد متفاضلاً لأنه موزون غير أبيض؛ لأنه لو شككنا في كونه أبيض لم نعلم قبح بيعه

---

(١) كشف الأسرار: ٤/٣٦، المعتمد: ٣٢٩.

(٢) كشف الأسرار: ٤/٣٦.

متفاضلاً، كما لا نعلم ذلك لو شككنا في كونه موزوناً، فبان انا لا نعلم بعد التخصيص تحريم شيء بكونه موزوناً فقط. وبطل أن يكون هذا علّة فقط وثبت أن العلّة كونه موزوناً مع أنه غير أبيض.

فإذا قال الخصم: الأمر كما قلتم غير أنني لا أشترط نفي البياض في لفظ العلّة. قيل: قد سلمت أن العلّة ليست الوزن فقط، وهو الذي نريده، وإنه لا بد من اعتبار نفي البياض، فنقول لك: فهلا اشترطته؟ لأنك إذا لم تشترطه أوهمت أن العلّة هي الوزن فقط، وقد سلمت فساد كون ذلك علّته فقط.

فإن قال: أنا أشترطه غير أني لا أسميه جزءاً من العلّة، وإن كان التحريم لا يحصل من دونه، قيل: قد ناقضت هذا الكلام؛ لأنك قد اشترطته في التحريم، ولم تفصل بينه وبين غيره من الأوصاف، ثم نقضت ذلك بقولك: «لا أسميه جزءاً من العلّة» مع أنك قد وافقت في المعنى وخالفت في الاسم، وإن دل على إباحة بيع الرصاص نص، وكنا قد علمنا علّة إباحته، فالقول في ذلك قد تقدم من أنا نشترط نفي علّة الإباحة في علّة الحظر، وإن لم نعلم علّة إباحته، فمعلوم أن علّة ذلك مقصورة على الرصاص لا يتخطاه؛ لأنها لو تخطته، لوجب في الحكمة أن ينصب الله عليها دلالة ليعلم ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص. وإذا كان كذلك لم نعلم قبح بيع الحديد متفاضلاً ولا غيره، إلا إذا علمناه موزوناً ليس برصاص. لأنه لو شككنا في كونه رصاصاً، لم نعلم قبح بيعه متفاضلاً، وكذا القول في الاستدلال بالعموم؛ لأنا إنما نعلم حسن قتل زيد المشرك بقول الله عز وجل: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ وإن ذلك تناوله اللفظ، مع أنه لا دليل يخصصه، وهذا لا يمكن تخصيصه، والذي يبين ما قلناه من اشتراط نفي المخصص، أن الإنسان لو استدل على طريقه في برية بأميال منصوبة ثم رأى ميلاً لا يدل على طريقه وعلم أنه لا يدل على طريقه، لأنه أسود، فإنه لا يستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل دون أن يعلم أنه غير أسود، لأنه لو شك في سواده لم يستدل به على طريقه فقد صح ما أردناه.

والعلّة المنصوصة في ذلك كالمستنبطة. . . ا. هـ.[1].

وقوله: «فقد صح ما أردناه» يعني: ما أراده من أن تخصيص العلّة يخرجها عن كونها أمارة على الحكم.

الجواب على الدليل: التفريق بين ما كان شرطاً في إثبات حكم الأمارة، وبين ما كان داخلاً في مفهومها.

وبيان ذلك: إنه من المسلم أن علّة القياس أمارة على حكم الفرع ومعرفة له، ومتى ما تخلف الحكم عن العلّة في صورة أخرى للمعارض، فإنه لا يمكن إثبات الحكم بها في فرع من الفروع ما لم يقع العلم بانتفاء ذلك المعارض لها، لكن هذا لا يعني أن يكون انتفاء المعارض من جملة المعرف للحكم، بل إن المعرف للحكم في الحقيقة الأمر الباعث عليه في الأصل، أما انتفاء المعارض فإنه إنما توقف إثبات حكم الأمارة عليه ضرورة أن الحكم لا يثبت مع تحقق المعارض النافي له، ومن هنا يتبين لنا أن انتفاء المعارض يكون شرطاً في إثبات حكم الأمارة لا داخلاً في مفهومها[2].

الوجه الرابع: إنه يلزم على القول بجواز تخصيص العلّة تصويب كل مجتهد، وعصمة الاجتهاد عن الخطأ وبالتالي فإنه قول بوجوب الأصلح، وهو خلاف ما عليه أهل الحق.

وبيان ذلك: إننا بالرجوع إلى تخصيص العام نجد أن دليله يشبه أمرين: فهو: يشبه الناسخ من حيث الصيغة؛ لأنه يستقل بنفسه، فكما أن الناسخ لفظ مستقل عن المنسوخ فإن المخصِّص (بالكسر) لفظ مستقل عن المخصص (بالفتح) وهو يشبه الاستثناء من حيث الحكم باعتبار أن المخصص أوضح أن المخصوص لم يدخل في العموم شأنه في ذلك شأن الاستثناء الذي يوضح أن المستثنى غير داخل في المستثنى منه.

---

(١) انظر النص في: المعتمد: ٨٢٢ ـ ٨٢٤، وانظر: الكشف: ٣٧/٤، والإحكام للآمدي: ٢٠٧/٣.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي: ٢١٠/٣.

وعلى ذلك: فإن النص العام يكون مستعاراً لما بقي بعد التخصيص، فلم يبطل بلحوق دليل الخصوص به وتعارضه معه، بل يبقى حجة فيما وراء المخصص.

ومن هنا يأتي خلافه مع العلل، فإن ذلك لا يستقيم فيها بوجه من الوجوه، فلا يصح أن تبقى العلّة حجة فيما وراء موضع التخصيص كما هو الشأن في اللفظ العام؛ لأن القول به يؤدي إلى تصويب كل مجتهد، وذلك إذا ما لاحظنا أن العلّة إنما تثبت بعد أن يثبت تأثيرها وسلامتها عن المناقضة. وإذا لم يستطع المجتهد إثبات ذلك فإن خطأه وفساد قوله يكون ظاهراً، وحينئذ وعند القول بجواز تخصيص العلّة، فإنه يمكن للمجتهد متى ما ورد عليه نقض أن يقول: «خصصت علّتي بدليل ما» ليتخلص منه ويسلم له اجتهاده من الخطأ والمناقضة، وبالتالي فإنه سيكون اجتهاد كل مجتهد صواباً، وليس هناك مناقض بحال من الأحوال، وهذا غير سليم، بل فيه عصمة الاجتهاد من الخطأ وهو قول بوجوب الأصلح الذي لا يراه أهل الحق من المسلمين[1].

موقف المجوزين من هذا:

المجوزون لتخصيص العلّة ذهبوا إلى أنه لا يلزم على ذلك تصويب كل مجتهد كما يراه المانعون؛ لأن التصويب إنما يلزم إذا قبل من المجتهد مجرد قوله: «خص ذلك لمانع»، وهذا غير كاف في تخصيص العلّة، بل لا بد من بيان مانع صالح للتخصيص، وعند ملاحظة هذا الشرط لا يلزم التصويب لكل مجتهد، إذ ليس من اليسير لكل مجتهد أن يبين علّة مؤثرة فيما ذهب إليه، ثم يبين عند ورود النقض عليها مانعاً صالحاً، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإنه إذا قلتم إن التخصيص بهذا الشرط يكون مؤدياً إلى التصويب أيضاً فإن ما ذهبتم إليه أنتم من إضافة عدم الحكم ــ في صورة التخصيص ــ إلى عدم العلّة يكون هو الآخر مؤدياً إلى التصويب أيضاً، وذلك

---

(١) الكشف: ٣٨/٤، أصول السرخسي: ٢١١/٢.

لأن العلل المؤثرة التي ثبت تخصيصها عندنا بدليل، فهي عندكم علّة صحيحة غير منتقضة إلا أن الحكم قد تخلف عنها عندكم في بعض الصور لعدم وجود الوصف في تلك الصورة.

وعليه: فإننا ننسب ذلك إلى وجود المانع وأنتم تنسبونه لفوات الوصف وحينئذ فإنه يمكن لكل مجتهد ـ أيضاً ـ متى ما ورد عليه نقض أن يقول: عدمت علّتي في صورة النقض لزيادة وصف أو نقصانه، وبذلك يتخلص من النقض لتبقى علّته صحيحة وبالتالي يلزم عليه أن يكون كل مجتهد مصيباً أيضاً[1].

قال في الكشف نقلاً عن الإمام العلامة مولانا حميدالدين رحمه الله في فوائده: «والقول بتخصيص العلّة يؤدي إلى تصويب كل مجتهد على الحقيقة إذ هذه المسألة فرع تلك المسألة، فمن قال بتصويب كل مجتهد يحتاج إلى القول بتخصيص العلّة لأن العلّة إذا وجدت ولا حكم تكون منقوضة فيكون المعلّل مخطئاً ضرورة، وهو خلاف ما اعتقد فدعاهم ذلك إلى القول بجواز التخصيص لأن عندهم لا يجوز أن يكون علّة المجتهد منقوضة ضرورة كون المجتهد مصيباً، لأنه الأصلح في حق المجتهد، وعندنا لما جاز الخطأ على المجتهد جاز انتقاض العلّة فهو معنى قوله: يؤدي إلى تصويب كل مجتهد، فعندهم كما لا يجوز الفساد على الكتاب والسنة لا يجوز على العلل أيضاً، فصار تخصيص العلّة نظير تخصيص الكتاب والسنة وعندنا لما جاز فساد العلّة لم يكن نظير الكتاب والسنة. . . ا.هـ.»[2].

الوجه الخامس: إن من شروط صحة العلّة الشرعية أن تكون متعدية عند المانعين، لأنها بدون التعدية تكون خالية عن موجبها، وإذا قلنا بجواز قيام المانع في بعض المواضع التي يتعدى الحكم إليها بهذه العلّة، فإنه من الواجب القول أيضاً بجواز قيام ذلك المانع في جميع المواضع التي يتعدى إليها الحكم بنفس

---

(١) الكشف: ٣٨/٤، فواتح الرحموت: ٢٧٨/٢.

(٢) الكشف: ٣٨/٤.

العلّة، وعند القول بذلك يلزم أن يؤدي ذلك إلى القول: بأن تلك العلّة علّة صحيحة مع أن شرط التعدية غير متوفر بها؛ لأن الحكم فيها لم يتعد إلى شيء من الفروع، وفيه من الفساد ما لا يخفى.

وإذا كنا قد اشترطنا التعدية دليلاً على صحة العلّة فإن هذا يعني أن انعدامها دليل على فسادها، ومع تساوي دليل الصحة والفساد، لا تكون الحجة الشرعية ثابتة، ولا موجبة للعمل بها.

وقد يجاب على هذا: بعدم التسليم بقيام دليل الفساد؛ لأن تخلف الحكم عن العلّة لا يقوم دليلاً على إهدارها بعدم وجود مانع، وكلامنا هنا منحصر عند وجوده فلا تساقط[1].

الوجه السادس: إن من شروط صحة العلّة الشرعية المستنبطة جريانها في معلولاتها، فإذا لم يحصل ذلك الجريان فإنه لا طريق إلى القول بصحتها، والقول بجواز تخصيصها قول بعدم جريانها في معلولاتها في الجزء المخصص منها، وهذا يتنافى والاشتراط المذكور.

ويمكن أن يجاب على هذا: بأنه ليس من شروط العلّة جريانها في معلولاتها، وبالتالي فلا يجب القول ببطلانها إذا لم تجر في الجزء المخصص[2].

الوجه السابع: لو صح القول بجواز أن توجد العلّة في فرع ولا يوجد حكم تلك العلّة، فإنه ينبغي عدم التفريق بين ذلك الفرع وبين سائر الفروع في الجواز، لأنه ليس بعض الفروع أولى من بعض، وبالتالي فإنا نحتاج في تعليق الحكم على تلك العلّة في كل فرع من الفروع إلى دلالة تثبت صحة ذلك التعلق، لأن كونها علّة ــ على هذا التصور ــ لا يقتضي تعليق الحكم عليها في كل موضع.

ولا يصح الاحتجاج بجواز تخصيص العموم، وأن تخصيص العام

---

(١) أصول السرخسي: ٢/٢١٠، فواتح الرحموت: ٢/٢٧٩.

(٢) المعتمد: ٨٢٤ ــ ٨٢٥، الإحكام للآمدي: ٣/٢٠٩ و ٢١١.

لا يخرجه عن كونه حجة، ودالاً على الحكم، لأن التخصيص لا يدخل العموم في الوجه الذي كان منه دلالة، ولأنه إنما يدل لأجل صيغته بشرط انتفاء القرائن، وصدوره عن حكيم، ولا يجوز اجتماع ذلك كله ولا يدل، فلم يوجد هنا دلالة حصلت في موضع ولم تدل، ولم ينقض ذلك كونها دلالة، وليس كذلك العلّة عندكم، لأنكم جعلتموها أمارة وخصصتموها[1].

موقف المانعين من الصور التي حصل فيها التخلف:

المانعون من تخصيص العلل المؤثرة قالوا: إن الحكم قد يتخلف عن الوصف المدعى علّة، لكن هذا الامتناع عندهم لا لأن العلّة مخصصة، بل لأمر آخر هو: إما أن يكون التخلف لزيادة وصف أو نقصانه، وهو ما أطلق عليه المجوزون: «المانع المخصص» أما المانعون من التخصيص، فإنهم لم يطلقوا عليه هذا الاسم بل قالوا: إن بزيادة وصف في العلّة أو نقصانه منها لا تبقى العلّة كما كانت، بل تتبدل لا محالة، ووجه تبدلها: أن العلّة عندما يزاد عليها وصف يصير الوصف الذي كان قبل الزيادة كل العلّة جزءاً منها بعد الزيادة، وكذا الشأن بالنقصان فإن ما تبقى من العلّة هو بعضها ومعلوم أن الكل ينتفي بانتفاء بعضه، ومن هنا جاء التغير في العلّة فلم تعد كما كانت، ومتى ما تغيرت العلّة أصبحت في حكم العدم، ولذا فإن عدم الحكم ينسب إلى عدم وجود العلّة لا إلى مانع أوجب التخصيص كما يقول المجوزون، وللمسألة نظير فقهي هو: أن الشاهد إذا استجمع شرائط الأداء وترك لفظ الشهادة أو زاد على اللفظ ما يوهم عدم تيقنه من شهادته كان قال: فيما أعلم، فإنه لا يجوز العمل بشهادته وما ذاك إلا لانعدام العلّة الموجبة للعمل بشهادته معنى[2].

الأمثلـــة:

مثلوا لزيادة الوصف: بالبيع بشرط الخيار، فالبيع المطلق عن الشرط سبب للملك شرعاً، ومتى ما اقترن بشرط الخيار لم يبق مطلقاً، ولذا فإن الحكم

---

(١) البرهان: ٩٧٩/٢ مع المصدرين السابقين.

(٢) كشف الأسرار: ٣٩/٤ ــ ٤٠، أصول السرخسي: ٢١٢/٢.

معه وهو ثبوت الملك يكون كالمتعلق بالشرط والمتعلق بالشرط غير المطلق، وعليه فإن ما هو العلّة يعد معدوماً معنى حتى يتحقق ذلك الشرط.

ومثلوا لنقصان الوصف: بالزنا حالة الإحصان فإنه في مثل هذه الحالة يكون سبباً للرجم ومتى فات الإحصان فقد نقص السبب الموجب للرجم، وهو الزنا في حالة الإحصان فلم يبق الزنا حينئذ علّة للرجم[1].

الفرق بين التخصيص والاستحسان:

بعض الحنفية كأبي الحسن الكرخي ـ رحمه الله تعالى ـ ذهب إلى أن جواز تخصيص العلّة هو مذهب الأصحاب من الحنفية محتجاً على ذلك بأنهم قالوا بالاستحسان، وليس الاستحسان إلا تخصيصاً للعلّة فما دمنا نفسر تخصيص العلّة: أن توجد العلّة ولا يوجد الحكم لمانع، فإنه لا فرق على هذا بينه وبين الاستحسان الذي لا يعدو كونه تخصيصاً للعلّة، فالناظر في الاستحسان يجد أنه إنما امتنع الحكم فيه لوجود مانع مع أن العلّة قائمة، ولما عرفنا مذهبهم في الاستحسان عرفنا أنهم يقولون بجواز تخصيص العلّة[2].

ردّ المانعين:

أجاب المانعون على ما ذهب إليه المجيزون، بأن طريق تخصص الحكم في الاستحسان هو طريق عدم العلّة لا التخصيص، وبعبارة أوضح: إن عدم ثبوت الحكم في جزئية من الجزئيات وخروجها عن الأصل العام للمسألة استحساناً منشؤه عدم العلّة الموجبة في تلك الجزئية لا قيام مانع أوجب الخصوص، بدليل أن الاستحسان إذا عارض القياس لم يبق القياس علّة للحكم، وذلك لأن من شرط الاستحسان سواء كان دليله نصاً أو إجماعاً أو ضرورة أو قياساً أقوى من سابقه عدم قيام هذه الأدلة وعدم القياس المعارض له في نفسه، وبهذا يتضح الفرق بينه وبين النصين الذي يكون أحدهما عاماً والثاني خاصاً في حالة تعارضهما فإن الخاص يكون مخصصاً لعموم العام وإن أحدهما لا يفسد الآخر

(١) كشف الأسرار: ٤/٤٠.
(٢) نفس المصدر.

ولذا وجب القول فيهما بالتخصيص ضرورة، وهذا بخلاف الاستحسان كما بينا.

وهناك فرق آخر: بين تخصيص العام وبين ما نحن فيه من تخصيص العلّة وهو: ان العام لا ينعدم بالخاص حقيقة ولا حكمًا، وهذا يعني أن الخاص إنما كان مخصصاً للوضع الذي تناوله من حكم العام مع أن العام لا زال حجة كما كان فيما وراء الجزء المخصص منه، وهذا بخلاف العلّة: فإن العلّة وإن كانت مـؤثرة في الحكم لكنها تحتمل الخطأ والفساد، فمتى ما جاء ما يغيرها صارت معدومة حكمًا في ذلك الموضع وبالتالي ينعدم الحكم لانعدامها ويمكن أن يمثل لانعدام الحكم لعدم العلّة بما يمكن أن يقال في الصائم: إذا صب الماء في حلقه وهو ذاكر للصوم بطريق الإكراه فإن صومه يفسد عند الحنفية، باعتبار أن ركن الصوم وهو الإمساك قد فات بوصول المفطر إلى جوفه، وواضح أن التعليل بفوات الركن بما ذكرنا تعليل بوصف مـؤثر، لكن الناسي ينطبق عليه ما قلناه في المكره من فوات الركن حقيقة مع أن صومه لا يفسد للحديث، فمن ذهب إلى جواز تخصيص العلّة قال: إن امتناع الحكم هنا وهو الإفطار إنما كان لقيام المانع وهو أثر النسيان مع أن العلّة قائمة.

والمانعون من التخصيص: يقولون: إن عدم الحكم في الناسي لانعدام العلّة وإنما انعدمت بسبب زيادة التحقت بها وهي: أن فعل الناسي نسب إلى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق بقوله: «إنما أطعمك الله وسقاك» ولذا كان فعل الناسي نتيجة لهذه النسبة ساقط الاعتبار، ولما كان فعله غير معتبر شرعاً فإن ركن الصوم لا يزال باقياً، وعليه: فإن عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلّة الموجبة للفطر، لا لمانع منع من الفطر مع قيام العلّة الموجبة له كما قلتم[1].

(١) كشف الأسرار: ٤/٤٠ ـ ٤١، أصول السرخسي: ٢٠٤ و٢١٣ و٢١٥.

أدلة المذهب الثالث:

هي نفس أدلة القائلين بأن تخلف الحكم عن العلّة لا يقدح في المنصوصة ويقدح في المستنبطة الآتي ذكرها في النقض إن شاء الله تعالى.

أدلة المذهب الرابع:

وهو تفصيل الإمام الغزالي الذي يرى: أن تخلف الحكم عن العلّة يرد على ثلاثة وجوه، سنتناول تلك الوجوه كما يراها الإمام بإيجاز، فنقول:

الوجه الأول: أن يكون انتفاء حكم العلّة غير آت من خللٍ في نفس العلّة بل يندفع حكمها بمعارضة علّة مضادة لها، وهذا يعني أن العلّة موجودة بكمالها وإنما اندفع حكمها بما طرأ عليها مما يدفع ذلك الحكم من المعارض فكان تخلف حكمها بتلك المضادة لا بطريق اختلال العلّة أو نقصان شيء منها.

مثال على ذلك:

إن ملك الجارية علّة لملك الولد الحاصل منها، فالولد يعد رقيقاً ما دامت أمه مملوكة، فلو حدث أن غرر أحد بحرية جارية فإن ولده منها يعتبر حراً، ويلاحظ هنا أنه قد وجد رق الأم وانتفى رق الولد، لكن انعدام الرق في الولد هنا إنما كان بسبب الظن المعارض وليس لخلل في نفس العلّة لأن سبب الرق هنا هو ملك الأصل موجود بكماله، لكنه اندفع بعلّة دافعة معارضة وهي علّة الحرية.

والدليل على أن ذلك اندفاع وليس لخلل في العلّة أن الغرم يجب على المغرور بحرية الجارية، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع لما وجبت قيمة الولد.

قال في المستصفى: «فهذا النمط لا يرد نقضاً على المناظر ولا يبين لنظر المجتهد فساداً في العلّة لأن الحكم ههنا كأنه حاصل تقديراً»[1].

مثال آخر: لو زوج سيد أمته من عبده، فإن استحقاق البضع

(١) المستصفى: ٢/٩٥، وانظر: شفاء الغليل: ٤٦١ و٤٨٦.

علّة استحقاق المهر وهنا قد سقط المهر بالرق المقارن، ومن هنا يأتي القول بأن هذا كان في حكم الواجب الساقط لا في حكم المنتفي من أصله لانعدام سببه[1].

مثال آخر: مثل الإمام الغزالي أيضاً بالقصاص الواجب قال: «وكذلك القصاص الواجب إذا انتقل بحكم الإرث إلى ابن من عليه القصاص، سقط ولو كان سبب استحقاق ابن القاتل مقترناً لم يجب القصاص، وكان في معنى الواجب الساقط، وقد عبر بعض أصحابنا عنه: بأنه وجب ثم سقط، فقيل له: إن سقط فلم وجب؟ وإن وجب مع الأبوة واقترانها فلم سقط؟ فكانت هذه اللفظة مختلة، والمعنى أنه في حكم الواجب الساقط إذ الحكم ساقط تقديراً»[2].

هذا وقد استطرد الإمام الغزالي في ضرب الأمثلة لذلك إلى أن قال: «الغرض في هذا المقام أن نبين إن الحكم وإن اندفع فالموجب علّة محققة من حيث اللفظ والعقل والاجتهاد والجدل ولا حاجة إلى الاحتراز عن مواضع انتفاء الحكم بهذا الطريق»[3].

الوجه الثاني: أن يكون انعدام حكم العلّة وتخلفه غير منبعث من خلل في ركنها وذاتها بل لعدم مصادفة تلك العلّة شرطاً لها أو محلها أو أهلها[4].

وقد مثل لذلك: بالسرقة، فإنها علّة للقطع، والعلّة هذه موجودة في النباش فكان حقه أن يقال عنه: يجب عليه القطع أيضاً، لكن هذا ينتقض بسرقة ما دون النصاب، وسرقة الصبي، والسرقة من غير الحرز، ففي جميع ذلك وجدت العلّة ولم يوجد القطع لاختلال شرطها كما هو الشأن في سرقة ما دون النصاب، ولكونها لم تكن من أهلها، كما في سرقة الصبي[5].

---

(١) انظر: شفاء الغليل: ٤٨٧.

(٢) شفاء الغليل: ٤٨٧ ـ ٤٨٨.

(٣) شفاء الغليل: ٤٩٠.

(٤) المستصفى: ٢/٩٥، شفاء الغليل: ٤٦١ ـ ٤٦٢.

(٥) المستصفى: ٢/٩٥.

هذا وقد عقب الإمام على هذا الوجه وعلى إطلاقات الفقهاء على البيع والسرقة وما إلى ذلك بأنها علل، مبيناً ما في ذلك عقلاً وجدلاً وتسمية بكلام مسهب طويل ليس هذا موضع شرحه[1].

والذي يعنينا ما ذكره في المستصفى قائلاً: «فهذا جنس لا يلتفت إليه المجتهد لأن نظره في تحقيق العلّة دون شرطها ومحلها فهو مائل عن صوب نظره، أما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه، أو يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر وليس عليه البحث عن المحل والشرط، هذا مما اختلف الجدليون فيه والخطب فيه يسير فالجدل شريعة وضعها الجدليون، وإليهم وضعها كيف شاءوا»[2].

الوجه الثالث: أن يكون انعدام الحكم في صوب جريان العلّة بحيث يعرض ما يمنع من إطرادها، وذلك بورود مسألة في الشرع على نقيض تلك العلّة سواء كان ذلك ما كانت فيه المسألة مستثناة من القياس أوغير مستثناة، وهذا ما يطلق عليه: «النقض المطلق» وقد قال عنه الإمام: «وفيه معظم الغموض»[3].

وقد قسم الإمام هذا الوجه إلى قسمين:

القسم الأول: ما يظهر التخلف فيه أنه ورد على سبيل الاستثناء.

القسم الثاني: ما لا يظهر فيه ذلك.

القسم الأول: ووهو ما ظهر فيه قصد الاستثناء من الشارع، وعلم ذلك على القطع ويعني بالاستثناء هنا، خروجه عن القياس مع أن القياس باق على حاله. ويعلم ذلك إما بالإجماع أوغيره، وهذا القسم لا يعتبر ناقضاً للقياس وليس مفسداً للعلّة، بل تنحصر وظيفة الاستثناء هنا في تخصيص العلّة بما وراء المستثنى، بمعنى: انها تكون علّة صحيحة في غير محل الاستثناء.

---

(١) انظر في ذلك: شفاء الغليل: ٤٩٠ وما بعدها.

(٢) المستصفى: ٩٥/٢.

(٣) شفاء الغليل: ٤٦٢، المستصفى: ٩٣/٢.

ولم يفرق الإمام في هذه بين ما يرد ذلك على علّة مقطوعة أو مظنونة وبمثل ذلك قال الإسنوي والآمدي[1].

أمثلة الاستثناء الوارد على العلّة المقطوعة:

المثال الأول: مسألة المصرّاة[2] حيث أوجب الشارع في لبنها صاعاً من تمر والمسألة هذه يمكن أن يقال في تصويرها أمران:

الأمر الأول: أن يعتبر تماثل الأجزاء هو العلّة في إيجاب المثل في المثليات المتلفة وهذا ما طرده الشارع، وعول عليه في الضمانات، وتماثل الأجزاء موجود في صورة المصراة فينبغي أن يكون علّة فيقوم الحكم على وجوب المثل في ذلك، لكن ذلك الحكم قد امتنع لمانع وذلك المانع هو النص الذي أوجب صاعاً من التمر في هذه الجزئية، ولم يوجب المثل.

الأمر الثاني: أن يقال بمثل ما قلنا أولاً بأن التماثل هو العلّة، لكن ليس في هذه الصورة بل في غيرها، حيث قد عرفنا بالنص أن العلّة مخصصة بغير هذه المسألة، وهذا يعني أننا أخرجنا التماثل الموجود في صورة التصرية عن العلية وأبقيناه علّة في غيرها، وهذا التصوير أولى عند الإمام قال: «إذ لا معنى لتسميته علّة في هذه الصورة ولا يثبت الحكم بها لا تقديراً ولا تحقيقاً بل نقول: عرف من الشرع أن التماثل علّة في غير المصراة وليس علّة في المصراة»[3].

المثال الثاني: إن صدور الجناية من الشخص علّة لوجوب الغرامة عليه، وقد وجدنا الشارع استثنى من هذه العلّة بعض الصور التي أوجب فيها الدّية

---

(١) المستصفى: ٢/٩٣، وانظر: الإسنوي: ٣/٧٨، الإحكام للآمدي: ٣/٢٠٣.

(٢) المصراة: مأخوذ: من التصرية، وهي حبس اللبن في ضروع الإبل والغنم والبقر، تغريراً للمشتري، وقد جاء فيها قوله عليه الصلاة والسلام: «من ابتاع مصراة فهو بالخيار ثلاثة أيام، فإن ردها، رد معها من تمر، لا سمراء» ويعني بالسمراء الحنطة، انظر الحديث: ابن ماجة: ٢/٧٥٣ حديث ٢٢٣٩.

(٣) شفاء الغليل: ٤٦٩.

على العاقلة وهذه الصور لا تعد مفسدة للقياس ولا مبطلة للعلّة، لكنها تعتبر تخصيصاً لها بما وراء هذه الصورة[1].

ومن أمثلة الاستثناء الوارد على العلّة المظنونة:

المثال الأول: مثل الإمام الغزالي بمسألة العرايا[2]، فإن من علل الربا في المطعومات بالطعم فإن مسألة العرايا لا تعد ناقضة لذلك التعليل عنده، لأنه فهم أن ذلك إنما ثبت استثناء وترخصاً لحاجة الناس إليه، ولم يرد مورد النسخ للربا، وليس أدل على كونه ورد استثناء لا نسخاً من أنه يمكن أن يرد على من يعلل بالكيل أو غيره من العلل المظنونة في الربا[3].

المثال الثاني: كما مثل الإمام الغزالي بقول القائل: في تعليله وجوب النية في العبادات أنها عبادة مفروضة فتفتقر إلى تعيين النية، فإن هذه العلّة لا تنتقض بخروج الحج عنها حيث قالوا: لا يفتقر إلى التعيين وأنه لو أهل بإهلال زيد فإنه يصح منه، مع أن الحج عبادة أيضاً ولم يعهد مثله في العبادات، وذلك لأنه ورد على خلاف القياس في العبادات استثناء[4].

القسم الثاني: ما لم يظهر من الشارع في ذلك التخلف قصد الاستثناء.

وقد فصل الإمام القول فيه بين ما ورد على العلّة المنصوصة وبين ما يرد على العلّة المظنونة وتبعه فيه الإمام الآمدي على النحو الآتي:

أما ما يرد على العلّة المنصوصة: فقد قال عنه «هذا غير متصور عندي»[5].

---

(١) المستصفى: ٢/٩٣.

(٢) العرايا: هي أن يشتري الرجل ثمر النخلات بطعام أهله رطباً، بخرصها تمراً، وقد رخص فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(٣) المستصفى: ٩٤.

(٤) نفس المصدر.

(٥) شفاء الغليل: ٤٦٤.

ولو حصل أن ظهر تخلف، فإما أن يدلنا هذا على أن المذكور أولاً ليس هو تمام العلّة بل بعض منها، ويمكن أن يمثل له بقولنا: العلّة في النقض كون الخارج نجساً من أعماق البدن فينقض، لكن العلّة تخلفت فيما نقل إلينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «انهُ لم يتَوضأ حينَ احتَجم»[1]. فهذا قد أوضح لنا أنه لا يصح القول بأن العلّة مجرد خروج النجاسة، وفعل النبـي يعد تخصيصاً مانعاً لحكم العلّة، بل القول الصحيح في ذلك أن تكون العلّة: الخارج النجس من المخرج المعتاد، حيث تبين لنا أن التعليل الأول لم يكن كاملاً بل هو جزء من العلّة، والذي أكمله حديث الحجامة.

هذا ما يمكن تصوره في حالة كون العلّة منصوصة، ولم يرد النقض مورد الاستثناء، وإما أن نصير إلى تأويل التعليل في الحالات الأخرى؛ وذلك لأنه قد يرد ما يوهم التعليل بصيغته ولا يراد به التعليل لذلك الحكم.

ومثاله: قوله تعالى: ﴿يُخرِبُونَ بيُوتَهم بِأَيديهِم وأيدي المـؤمنين﴾ إلى أن قال: ﴿ذلك بأنَّهم شاقُّوا اللهَ ورسُوله﴾[2].

فإذا جعلنا مشاقة الله ورسولِه علةً لتخريب البيوت فإن هذا لا يطرد لأنا نجد انه ليس كل من يشاق الله يخرب بيته، وعليه تكون العلّة منقوضة، فلا بد إذاً من المصير إلى التأويل بأن نقول إن الحكم المعلل لم يكن نفس الخراب بل استحقاق الخراب، سواء خرب بيته أو لم يخربه، وما إلى ذاك من التأويلات[3].

وأما ما يرد التخلف فيه على العلّة المظنونة: فقد قال عنه:

«أما إذا ورد على العلّة المظنونة لا في معرض الاستثناء وانقدح جواب عن محل النقض من طريق الإخالة إن كانت العلّة مخيلة أو من طريق الشبه إن كانت

---

(١) الحديث رواه الدارقطني: ٧٥ و٧٧، والسنن الكبرى: طبعة حيدرآباد: ١٤١/١، المنتقى: ١١٥/١.

(٢) من الآيات: ٢ و٣ و٤ من سورة الحشر.

(٣) المستصفى: ٩٤/٢، الإحكام للآمدي: ٢٠٣/٣.

شبهاً فهذا يبين إن ما ذكرناه أولاً لم يكن تمام العلّة وانعطف قيد على العلّة في مسئلة النقض به يندفع النقض، أما إذا كانت العلّة مخيلة ولم ينقدح جواب مناسب وأمكن أن يكون النقض دليلاً على فساد العلّة وأمكن أن يكون معرفاً اختصاص العلّة بمجراها بوصف من قبيل الأوصاف الشبيهة يفصلها عن غير مجراها فهذا الاحتراز عنه مهم في الجدل للمتناظرين لكن المجتهد الناظر ماذا عليه أن يعتقد في هذه العلّة الانتقاض والفساد أو التخصيص؟ هذا عندي في محل الاجتهاد ويتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه»[1].

ويتضح لنا مما قاله الإمام في هذه الجزئية أن الأمر متروك لنظر المجتهد وما يتوصل إليه اجتهاده من فساد العلّة بالتخلف أو اعتبار ذلك تخصيصاً من غير أن يكون مفسداً.

ومثال ذلك: أن يقال: إن صوم رمضان يفتقر إلى تبييت النية وذلك لأن النية لا تنعطف على ما مضى فنية هذا اليوم لا يكفيها النية بالأمس، وصوم جميع النهار واجب حيث إنه لا يتجزأ، وإن كل عبادة لا يستغني أولها عن النية، فهذا هو الكلام المناسب المخيل.

لكن هذا المعنى المخيل هل ينتقض بالتطوع فإنه عبادة وينبغي أن لا يصح إلا بنية في أولها ولا يتجزأ نهاره أيضاً.

فالمجتهد يحتمل أن ينقدح في ذهنه فساد علّة التبييت بسبب التطوع وعليه: فإن التطوع أصبح معرفاً لفساد العلّة.

ويحتمل أن ينقدح له ان التطوع ترخص الشارع تيسيراً وتكثيراً للنوافل فيعتبر هذا استثناء بخصوص صفة مع بقاء العلّة على حالها، ويبقى ذلك الأمر المخيل سارياً في الفرض[2].

---

(١) المستصفى: ٢/٩٤.

(٢) المستصفى: ٢/٩٤، شفاء الغليل: ٥٠٩.

العلل الطردية:

تردد النقل عن أهل الطرد من الأصوليين في جواز تخصيص العلّة من عدمه.

فقد نقل عن بعضهم بأنه يلزم القـول بجواز التخصيص في العلل الطردية.

والحجة في ذلك: ان العلل الطردية معتبرة بصيغتها لا بمعانيها باعتبار أن أهل الطرد جعلوا نفس الوصف علّة من غير نظر إلى كونه مـؤثراً أو غير مـؤثر، ولذلك كان الوصف الطردي شبيهاً بالنص، فمتى ما تخلف الحكم عنه فإنه لا بد من حمل ذلك على التخصيص شأنه في ذلك شأن النص، وبخلاف ذلك يلزم التناقض، ومن هنا جاء الفرق بينها وبين المستنبط فإن المعاني الخالصة لا تحتمل التخصيص أصلاً؛ لأن التخصيص من وظائف الألفاظ دون المعاني ومن هنا جاء حمل تخلف الحكم فيها ــ المستنبطة ــ على عدم العلّة متى أمكن ذلك وإذا لم يمكن ذلك سمي «تناقضاً».

ونقل عن البعض الآخر: أنهم يقولون: إن العلل قيـاسية لا تقبـل الخصوص، وسموا الخصوص نقضاً، وهذا آت من أنهم يرون ان الحكم متعلق بعين الوصف، فكيف يصح إذاً أن يكون الوصف موجوداً وليس من مانع يمنع الحكم مع أن الحكم غير موجود.

وللجمع بين ما ذهب إليه الفريقان يرى البعض الآخر ان الخلف لفظي، قال في الكشف «ثم إذا تأملت فيما ذكر الفريقان عرفت أن الخلاف راجع إلى العبارة في التحقيق؛ لأن العلّة في غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين، وفي موضع التخلف، الحكم معدوم بلا شبهة، إلا أن العدم مضاف إلى المانع عندهم وعندنا إلى عدم العلّة. . . اهـ»[1].

□ □ □

(١) كشف الأسرار: ٤/٤٥.

المبحث الثاني
في
النقض «المناقضة»

ويشتمل على ثلاثة مطالب:
المطلب الأول: في تعريف النقض لغة ـ واصطلاحاً.
المطلب الثاني: في كون النقض قادحاً أو غير قادح.
المطلب الثالث: في دفع النقض.

* * *

المطلب الأول
في
تعريف النقض لغة واصطلاحاً

بعد أن عرفنا رأى الأصوليين في تخصيص العلّة وخلافهم في ذلك يحسن بيان رأيهم في نقض العلّة، وهل يعد ذلك قادحاً في عليتها، والموضوع وإن كان متحداً مع التخصيص في جوهره إلا أننا أشرنا في المبحث الأول إلى أن هناك اختلافات في وجهات النظر من حيث تناول الأصوليين له بالبحث فمنهم من أطلق عليه: «النقض» وبحثه تحت هذا العنوان، كما فعل معظم الشافعية، ومنهم من أطلق عليه «التخصيص» وبحثه تحت هذا العنوان؛ ولذا فإن ما سنذكره الآن يعد مزيداً من الإيضاح لما سبق ومكملاً له، وبالتالي نبين الرأي الراجح في الموضوع إن شاء الله تعالى.

ونبتدىء أولاً بتعريف النقض:

تعريف النقض لغة:

هو: إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو عهد، ويأتي بمعنى الهدم، يقال: نقض البناء أي هدمه[1].

التعريف اصطلاحاً:

تكاد كلمة الأصوليين تجمع على أن المراد بالنقض: أن يوجد الوصف المدعى عليته، ويتخلف الحكم عنه.

وهو ما أطلق عليه الحنفية: «المناقضة» فهي عندهم نفس «النقض».

يقول الدبوسي: المناقضة حدها: أن توجد العلّة على الوجه الذي جعلت علّة بلا مانع ولا حكم معها[2].

أما أهل النظر: فهم يرون أن النقض ما ذكرنا وأما المناقضة عندهم فهي عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه، وعلى هذا تكون المناقضة عندهم غير النقض.

مثال النقض: ذهب الشافعية إلى أن من لم يبيت النية في صوم الفرض لا يصح صومه، وعللوا ذلك بأن الصائم قد تعرى أول صومه عنها فلا يصح، وهذا يعني أنه جعل عراء أول الصوم عن النية علّة لبطلانه.

فيقول له الحنفي، الذي لم يجعل التبييت للنية شرطاً في صحة الصوم: إن ما ذهبتم إليه ينتقض بصوم التطوع فإنكم ترون صحته بدون التبييت، فقد وجدت العلّة وهو عراء أول الصوم عن النية، ولم يوجد الحكم وهو عدم الصحة.

مثال آخر: أن يقول الشافعي: في الوضوء والتيمم، أنهما طهارتان فينبغي أن لا يفترقا في وجوب النية فيهما، فقد علل وجوب النية في الوضوء بكونه

---

(١) اللسان: ٦/٤٥٢٤.

(٢) تقويم أصول الفقه، مخطوط: ٦٦٦ ـ ٦٦٧.

طهارة فلا ينبغي التفريق بينه وبين التيمم الذي هو طهارة أيضاً، لكن هذا يمكن أن ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فإن كل واحد منهما طهارة واجبة عند الصلاة مع أن النية في طهارتهما ليست بفرض فيهما[1].

المطلب الثاني
في
كون النقض قادحاً أو غير قادح

اختلفت كلمة الأصوليين في كون النقض قادحاً في الوصف المدعى عليته أو غير قادح اختلافاً كبيراً، وقد وصل الإمام الزركشي في البحر بالآراء التي اطلع عليها في هذا الصدد إلى ثلاثة عشر قولاً، وقبل الخوض في تفصيل المهم من هذه المذاهب، نود أن نشير إلى أمرين:

أحدهما: مما لا يخفى أن العلّة إما منصوصة بمعنى أنها مفهومة من النص سواء كان ذلك بطريق القطع أو الظن، وإما مستنبطة وهي ما ليست كذلك.

ثانيهما: أن تسمية تخلف الحكم مع وجود العلّة «نقضاً» صحيح عند من يرى أنه من القوادح، أما من لم يره قادحاً فإنه لا يسميه بهذا الاسم بل أطلق عليه «تخصيص العلّة».

وتخلف الحكم عن العلّة إما لمانع أو فوات شرط أو لا لواحد من هذين الأمرين، وإنما ذكرنا هذا التفصيل لاحتياجنا له عند عرض بعض الآراء التي سنتناولها بالبحث في مسألة اختلاف الأصوليين في كون النقض قادحاً أو غير قادح.

المذهب الأول: يتلخص هذا المذهب في أن النقض يقدح في الوصف المدعى عليته مطلقاً.

---

(١) انظر في جميع ذلك: البحر المحيط: ٢٧١/٣، نهاية الوصول: ١٩٢/٢، الإحكام للآمدي: ٧٧/٤، الإسنوي على المنهاج: ٧٨/٣، ابن ملك: ٨٣٥ و٨٤٢، مرآة الأصول: ٣٤٣/٣، كشف الأسرار: ٤٣/٤، جمع الجوامع والآيات البينات عليه: ١١٦/٤.

ووجه الإطلاق: أنه يستوي فيه ما إذا كانت العلّة منصوصة أو مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم لمانع أو غيره، وهذا هو مذهب المتكلمين ومنهم الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني واختاره الإمام الرازي وجمهور الشافعية وهو مذهب بعض علماء المالكية والحنابلة والحنفية، كما ذهب إليه أبو الحسين من المعتزلة[1].

وحجتهم في ذلك: إضافة إلى ما ذكرناه من أدلة المذهب الثاني في تخصيص العلّة والذي ذهب أصحابه إلى المنع من تخصيصها.

الدليل الأول: وقد ذكره الإمام الرازي وبسطه على النحو الآتي:

معلوم أن العلّة مقتضية للحكم بمعنى أنها مؤثرة فيه أو داعية إليه واقتضاء العلّة للحكم متردد بين أمرين:

إما أن يعتبر فيه انتفاء المعارض، بأن يقال إن العلّة مقتضية للحكم بشرط انتفاء المعارض لذلك الاقتضاء.

وإما أن لا يعتبر انتفاء المعارض فتكون العلّة مقتضية للحكم بدون هذا الشرط.

فإن قلنا بالأول: فإن الوصف حينئذٍ لا يكون علّة بمجرد اقتضائه للحكم بل لا بد من انتفاء المعارض وهذا يقتضي أن العلّة مكونة من جزئين، اقتضاء الوصف المعلل به للحكم وانتفاء المعارض، وعليه فإنه لا يمكن القول بأن ما حصل قبل انتفاء المعارض هو تمام العلّة بل هو بعضها.

وإن قلنا بالثاني: وهو عدم اعتبار انتفاء المعارض في اقتضاء العلّة للحكم، فإن وجود المعارض هنا وعدمه سواء، فإن الحكم حاصل على كلا

---

(1) انظر: البحر المحيط: ٢٧١/٣، المعتمد: لأبي الحسين البصري: ١٠٤١، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٢٣، نشر البنود: ٢١٠/٢ ــ ٢١١، المسودة: ٤١٢ ــ ٤١٥، روضة الناظر: ١٨٣، جمع الجوامع والآيات البينات عليه: ١١٦/٤، الإبهاج للشيرازي: ورقة ١٥٢، الإسنوي: ٧٨/٣، نهاية الوصول: ١٩٢/٢، مسلم الثبوت: ٢٧٧/٢.

الوجهين وعلى هذا فإن تسمية المعارض هنا معارضاً لا معنى لها، لأن هذا قادح في كونه معارضاً.

اعتـــراض:

وقد يعترض على هذا: بأن القول: بأن ما يحصل قبل انتفاء المعارض لم يكن تمام العلّة بل جزء منها غير مسلم، وإنما المسلم في ذلك أن يكون هذا العدم شرطاً لتأثير العلّة في الحكم.

توضيح ذلك: تردد تفسير العلّة عند الأصوليين بين ثلاثة أمور:

إما أن تفسر بالمؤثر، وإما بالداعي، وإما بالمعرف.

أما تفسيرها بالمؤثر: فإنه يعني أحد أمرين:

الأمر الأول: أن يكون الوصف قادراً على إثبات الحكم، وهذا يمكن القول فيه بتوقف صحة تأثيره على انتفاء المعارض، والدليل عليه من وجوه:

أحدها: أن الفعل لا يصلح أن يوصف بالأزلية؛ لأن الأزل ما لا أول له، والفعل ليس كذلك؛ لأن له أولاً، فالجمع بينهما محال، وهذا يعني أن تتوقف صحة تأثير قدرة الله تعالى في الفعل على نفي الأزل، وبذلك يتضح أن القيد العدمي لا يجوز أن يكون جزءاً من المؤثرات الحقيقية، بل يصح أن يقال أنه شرط لصحة التأثير.

ثانيها: لو كلف قادر برفع شيء ثقيل إلى فوق السطح فإنه يقتضي عليه أن يصعد إلى فوق بشرط أن لا يجره قادر آخر إلى أسفل، وهذا قيد عدمي وليس جزءاً من المؤثر الحقيقي بل هو شرط له.

ثالثها: إن القادر على خلق السواد في محل لا يصح منه خلقه في محل إلا بشرط عدم البياض فيه، وهذا العدم ليس جزءاً من المؤثر الحقيقي، بل هو شرط له.

الأمر الثاني: أن يكون الوصف موجباً للحكم. ويقال فيه مثل ما قلنا في سابقه فمثلاً: حمل شيء ثقيل يوجب الهوى بشرط عدم المانع، وهكذا يقال في

سلامة الحواس توجب إدراك الأشياء بشرط عدم ما يحجب ذلك، وكل ذلك شرط لصحة العلّة لا جزء منها.

وأما تفسيرها بالداعي: فهو أيضاً يكون العدم فيه شرطاً لتأثير العلّة في الحكم لا جزءاً منها.

ويمكن أن يمثل له: بمن أعطى إنساناً لكونه فقيراً فجاء فقير آخر فقال: لا أعطيه لأنه يهودي، فإن عدم كون الفقير الأول يهودياً لم يكن جزءاً من المقتضى في إعطائه، لأنه حينما أعطاه لم تكن اليهودية خاطرة بباله، فضلاً عن عدمها وما لم يكن خاطراً بالبال لم يكن جزءاً من الداعي، وبه يتضح أن عدم كون الأول يهودياً لم يكن جزءاً من المقتضى، لكنه يجوز أن يكون شرطاً للعطاء كما يفهم من امتناعه من إعطاء الثاني لأنه يهودي.

وأما تفسيرها بالمعرف: فهو على هذا المنحى أيضاً ويمكن أن يمثل له باللفظ العام الذي جرى تخصيصه فإنه يصح أن يكون دليلاً على الحكم ومعرفاً له مع أن عدم المخصص ليس جزءاً من المعرف بدليل أنه لا يجب ذكره عند الاستدلال.

وبهذه التفصيلات يتضح لنا أن عدم المعارض، حتى لو كان معتبراً، لا يعد جزءاً من العلة بل هو شرط لصحة تأثير العلّة في الحكم، ولو سلمنا ـ جدلاً ـ كون عدم المعارض جزءاً من العلّة فإن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي لا فائدة فيه؛ لأن القائلين بجواز تخصيص العلّة والقائلين بعدم الجواز متفقون على أن اقتضاء العلّة للحكم لا بد فيه من ذلك العدم؛ لأن المعلل لو ذكر ذلك القيد في ابتداء التعليل لاستقامت العلّة عندكم أيضاً وهذا يعني أن الخلاف في أن ذلك القيد العدمي هل يسمى جزء العلّة أم لا؟ وهذا مما لا فائدة فيه.

والجواب على هذا الاعتراض:

أجاب الإمام الرازي على هذا الاعتراض بأنه:

أولاً: سبق لنا القول: بأنه لو توقف اقتضاء العلّة للحكم على انتفاء

المعارض فإن الحاصل عند وجود المعارض لا يصح أن يكون تمام العلّة بل جزءها، وعليه فإن ما ذكرتموه منه ما يمكن تسليمه ومنه ما لا يمكن.

فقد أخذتم مما ذهبنا إليه أنه يلزم منه جعل القيد العدمي جزءاً من علّة الوجود.

وهذا مما لا ينبغي الأخذ به على إطلاقه بل الأصح أن نفصل ونقول:

إن قلنا: بأن العلّة هي الموجب أو الداعي، فإنه على هذا يمتنع جعل القيد العدمي جزءاً من علّة الوجود.

قال: «فحينئذٍ لا نقول: إن عدم المعارض جزء العلّة بل نقول: إنه يدل على أنه حدث أمر وجودي انضم إلى ما كان موجوداً قبل وحينئذٍ صار ذلك المجموع علّة تامة، فلم يلزم من قولنا: «العلّة التامة إنما وجدت حال عدم المعارض» أن يجعل عدم المعارض جزءاً من العلّة».

وإن فسرنا العلّة: بالمعرف: فإنه على هذا التفسير لا يمتنع جعل القيد العدمي جزءاً من العلّة، شأنه في ذلك شأن دلالة المعجز على صدق من ظهر منه فإن انتفاء المعارض جزء من تلك الدلالة.

أما استدلالهم على أن عدم المخصص ليس جزءاً من المعرف بأنه لو كان جزءاً من المعرف لوجب على المتمسك باللفظ العام الذي ورد عليه الخصوص أن يذكر عدم المخصصات، فقد أجاب عليه بقوله: «قلنا: لا شك أنه لا يجوز التمسك بالعام إلا بعد ظن عدم المخصصات، فإما أنه لم يجب الذكر في الابتداء فذلك يتعلق بأوضاع أهل الجدل والتمسك بها في إثبات الحقائق غير جائز».

أما على كون الخلاف لفظياً فقد ذكر الإمام الرازي أن ذلك غير مسلم وقد أوضح أننا إذا فسرنا العلّة بالداعي أو الموجب فإننا لا نجعل العدم جزءاً من العلّة بل كاشفاً عن حدوث جزء العلّة وهذا ما لا يقول به من جوز تخصيص العلّة.

وأما إن فسرناها بالأمارة فإنه يظهر الخلاف في المعنى أيضاً، وذلك لأن من

نول بأن العلّة لا تثبت إلا بالمناسبة فإنه يبحث عن ذلك القيد العدمي، فإن وجد فيه مناسبة كانت العلّة عنده صحيحة وإلا بطلت العلّة.

أما من يجوّز تخصيص العلّة فإنه لا يطلب المناسبة من القيد العدمي بحال من الأحوال.

أقول: وما ذهب إليه الإمام الرازي ضعّفه الأصفهاني في شرحه للمحصول[1].

الدليل الثاني:

يتلخص هذا الدليل في أنه مبني على مقدمتين:

أولاهما: أن يبين كون المقتضى للحكم مقتضياً اقتضاء حقيقياً بالفعل وبين كون المانع مانعاً منعاً حقيقياً بالفعل منافاة بالذات فهما ضدان لا يجتمعان؛ لأن المانع بالفعل هو الذي يستلزم العدم، والمقتضى بالفعل هو الذي يستلزم الوجود، ومن هنا يأتي كونهما متنافيين قطعاً.

الثانية: إن الضدين يشترط لطريان أحدهما انتفاء الضد الأول، وعليه فلا يجوز أن يكون انتفاء الضد الأول بسبب طريان الآخر اللاحق له، وبعبارة أخرى لا يجوز أن يكون انتفاء الآخر شرطاً لطريانه وإلا لكان كل واحد منهما شرطاً للآخر فيلزم الدور، ومن هذه القاعدة يتضح أن كون المانع مانعاً مشروط بخروج المقتضى عن أن يكون مقتضياً بالفعل وعلى هذا لا يجوز أن يكون خروج المقتضى عن كونه مقتضياً بالفعل بسبب تحقق المانع بالفعل؛ لأن القول بمثل هذا يلزم عليه الدور، فإذاً، لا بد من القول بأن المقتضى إنما خرج عن كونه مقتضياً لا بالمانع بل بذاته، وبالتالي فإنه لا يصلح للعلية؛ لأن الإجماع منعقد على أن مثل هذا، أعني: الخارج عن كونه مقتضياً بذاته لا يصلح للعلية[2].

---

(١) انظر في جميع ما تقدم: المحصول: ج ٢، ق ٣٢٤ ــ ٣٣٠، والكاشف عليه، مخطوط: ٣/٢٨٥ ــ ٢٨٨، الإحكام للآمدي: ٣/٢٠٨ و ٢١٠.

(٢) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٣٠ ــ ٣٣١، الإحكام للآمدي: ٣/٢٠٨.

أجيب على هذا: بأن هذا الدليل لا يخلو من ضعف، وضعفه آت من ضعف مقدمتيه.

أما المقدمة الأولى: فإن وجه ضعفها حاصل من أنه من غير المسلم أن المقتضى بالفعل والمانع بالفعل متنافيان بالذات، وإن كان هناك تناف بينهما فإنه تناف بين موجبيهما، وهما الوجود والعدم، أما التنافي بينهما بالذات فغير وارد، وليس أدل على ذلك من أن الموجب للإرث ـ مثلاً ـ البنوة، فهذا مقتض، والقتل وغيره من الموانع يمنع كل واحد منها الإرث مع أنه لا تنافي بينها وبين البنوة بالذات؛ لأن القول به يقتضي أن لا يتصور وجود ابن يتصف بالقتل، بل التنافي بين موجبيهما، فالبنوة توجب الإرث والقتل مثلاً يمنعه.

وأما المقدمة الثانية: فوجه ضعفها يأتي من تحديد معنى الشرط.

فإن كان المعني بالشرط هنا: ما ينتفي الشيء بانتفاءه، فإنه على هذا لا يسلم القول باستحالة أن يكون كل واحد منهما شرطاً للآخر؛ لأن ذلك طبيعة في كل أمرين متلازمين، ومن الضروري أن ينتفي أحد الأمرين المتلازمين إذا انتفى ملازمه.

وإن عني بالشرط: ما هو لازمه، وهو المعنى الذي يقتضي تقدمه على المشروط، فإنه على هذا لا يعتبر وجود أحد المتنافيين شرطاً لانتفاء الآخر؛ لأن القول به يقتضي أن يكون كل واحد من النقيضين مشروطاً بنفسه، ضرورة أن انتفاء الآخر هو عين وجوده[1].

الدليل الثالث: ويعتمد هذا الدليل على بيان أن الوصف له أفراد ثلاثة:

أحدها: الوصف الذي وجد في موضع الإجماع ـ وهو الأصل ـ وهو مقترن بالحكم.

ثانيها: الوصف الذي وجد في صورة التخلف ـ النقض أو التخصيص ـ وهو غير مقارن للحكم.

---

(١) الكاشف على المحصول: ٣/٢٨٨ ـ ٢٨٩.

ثالثها: الوصف الذي وجد في صورة الفرع.

ثم نقول: إن وجود الوصف مقترناً بالحكم في موضع الإجماع لا يقتضي القطع بكونه علّة لذلك الحكم بدليل أنه قد تجتمع المقارنة مع عدم العلية.

وإن وجود الوصف مع تخلف الحكم ـ كما هو الحال في صورة التخصيص ـ يقتضي القطع بعدم علية ذلك الوصف لذلك الحكم، ولما كان الوصف الحاصل في الفرع شبيهاً بالوصف الحاصل في الأصل فإنه ينبغي أن يكون شبيهاً للوصف الحاصل في صورة التخصيص ـ النقض ـ لأن إلحاقه بأحدهما ليس بأولى من إلحاقه بالآخر، ولما كان التعارض بينهما قائمًا لم يجز إلحاقه بواحد منهما، وحينئذ فإنه لا يجوز الحكم عليه بعليته[1].

وقد قرر شارح المحصول هذا الدليل بما هو أدق وأوضح فقال: «وصوابه أن يقال: وجود العلّة مع الحكم في موضع الإجماع ومقارنتهما يعارضه تخلف الحكم عنه في وضع التخصيص ولا يتمسك بالمناسبة في هذا الموضع، فإن أوجب مقارنة الحكم والوصف في موضع الإجماع ظن العلية أوجب مقارنة عدم الحكم والوصف في صورة التخلف ظن عدم العلية فيتعارضان، وإذا تعارضا قلنا الأصل عدم العلية، وهو أصل سالم عن المعارض... إلخ»[2].

وقد اعترض على هذا الدليل من وجوه:

الوجه الأول: الأصل في الوصف الذي تثبت مناسبته للحكم ويكون مقترناً به أن يكون علّه له، فمتى ما رأينا الحكم متخلفاً عن وصفه في صورة من الصور ووجدنا في تلك الصورة ما يصلح أن يكون مانعاً للحكم وجب علينا أن نحيل تخلف الحكم في تلك الصورة إلى ذلك المانع عملاً بالأصل الذي قررناه.

والجواب عليه: إن هناك أمراً آخر هو أن نقول: إن الأصل ترتب الحكم على المقتضى، ومتى ما وجدنا الحكم لم يترتب عليه فإن الواجب أن نحكم بأن

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٣٢، الإحكام للآمدي: ٣/٢٠٨.

(٢) الكاشف: ٣/٢٩٠.

هذا الوصف ليس بعلّة عملاً بهذا الأصل، وعليه فإن هذا الأصل معارض للأصل الذي ذكرتموه، وبالتالي فإن هذا التعارض يلزمنا بالرجوع إلى ما كان عليه أولاً وهو عدم العلية[1].

الوجه الثاني: ذكر المجوزون لترجيح مذهبهم أمرين:

الأمر الأول: إن على القول بأن مثل هذا الوصف غير مؤثر يلزمنا ترك العمل بالمناسبة المقترنة بالحكم من كل وجه.

وإن على القول بأنه مؤثر عمل بما ذكرتم من الدليل من بعض الوجوه ما دمنا نعتقد أن هذا الوصف يؤثر في بعض الصور.

وما من شك في أن ترك العمل بالدليل من وجه أولى من ترك العمل به من كل الوجوه.

والجواب عليه: بأنه من غير المسلم أن المناسبة مع الاقتران هما دليل ثبوت العلية للوصف بل: إن المناسبة مع الاقتران والاطراد دليل علية الوصف عندنا. وما لم يطرد الوصف لم تثبت عليته والاطراد معدوم هنا ضرورة التخلف[2].

الأمر الثاني: إن انتفاء الحكم في صورة التخصيص حاصل مع الوصف المدعى كونه مانعاً وهو وصف يناسب انتفاء الحكم مما يجعل الظن يغلب على أن المؤثر في ذلك الانتفاء هو ذلك المانع.

ومتى ما ثبت إسناد الانتفاء إلى المانع يمتنع إسناده إلى عدم المقتضى ومن هنا يأتي القول بأن معكم أصلاً واحداً هو: أن الأصل ترتب الحكم على العلّة، ومعنا أصلان:

أولهما: الأصل أن المناسبة مع الاقتران دليل على كون الوصف في الأصل علّة لثبوت الحكم فيه.

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٣٢.

(٢) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٣٣ ـ ٣٣٤، الكاشف: ٣/٢٩٠.

ثانيهما: الأصل أن المناسبة مع الاقتران ــ في صورة التخصيص ــ دليل على كون المانع علّة لانتفاء الحكم فيها.

وما من شك في أن العمل بالأصلين أولى من العمل بأصل واحد.

والجواب عليه: إنه من غير المسلم عندنا أن يكون انتفاء الحكم ــ في محل التخصيص ــ معللاً بالمانع؛ لأن ذلك الانتفاء كان حاصلاً قبل حصول ذلك المانع، فلو سلم ما ذهبتم إليه يكون تحصيل حاصل وهو ممتنع[1].

وهذا الجواب موضع نقاش من المثبتين فقد قالوا: إن العلل الشرعية معرفات وعلى هذا التفسير لا يمتنع أن يكون المتأخر علّة للمتقدم. إلا أن المانعين ردوا عليهم بأنه إذا فسرت العلّة «بالمعرف» على ما ذهبتم فإنه لم يلزم من تعليل ذلك الانتفاء بعدم المقتضى تعذر تعليله أيضاً بالمانع، لأنه لا يمتنع اجتماع دليلين أحدهما وجودي والآخر عدمي على مدلول واحد[2].

الوجه الثالث: صحيح ما ذهبتم إليه من أن وجود الوصف مع الحكم في الأصل لا يوجب القطع بكون ذلك الوصف علّة لهذا الحكم لكنه يمكن أن يقال فيه إنه يغلب على الظن عليته، أما وجود الوصف مع عدم الحكم في صورة النقض فإنه من غير المسلم فيها أنه يقتضي القطع بعدم علية ذلك الوصف لذلك الحكم وعليه فإن الظن بالعلية باق على حاله، وإنما انتفى الحكم لوجود المعارض النافي للحكم[3].

الدليل الرابع: وهو يعتمد على توجيه كون النقض قادحاً في العلّة المنصوصة. قال الإمام الغزالي بهذا الخصوص: «فإن ورد على المنصوصة فلا يتصور هذا إلا بأن ينعطف منه قيد على العلّة ويتبين أن ما ذكرناه لم يكن تمام العلّة، ومثاله قولنا: «خارج» فينقض الطهارة أخذاً من قوله: «الوضوء مما

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٣٣ ــ ٣٣٤، الكاشف: ٣/ ٢٩٠.
(٢) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٢٣٥، الكاشف: ٣/ ٢٩١.
(٣) الإحكام للآمدي: ٣/ ٢١٠ ــ ٢١١.

خرج» ثم بان أنه لم يتوضأ من الحجامة فعلمنا أن العلّة بتمامها لم يذكرها وأن العلّة خارج من المخرج المعتاد فكان ما ذكرناه بعض العلّة، فالعلّة إن كانت منصوصة ولم يرد النقض مورد الاستثناء لم يتصور إلا كذلك، فإن لم تكن كذلك فيجب تأويل التعليل. . . ا. هـ. »[1].

المذهب الثاني:

يرى فريق آخر من الأصوليين أن النقض لا يقدح في العلية مطلقاً فيما وراء محل النقض، وينسب أصحاب هذا المذهب تخلف الحكم عن العلة إلى تقدير مانع أو تخلف شرط، وهو ما ذهب إليه أكثر أصحاب أبي حنيفة، ومالك، وأحمد[2]. قال الزركشي: «ولم أر أحداً من أصحابنا أقر به ولا نصره»[3].

واستدلوا على ذلك بأدلة ذكرناها في المذهب الأول من تخصيص العلّة وهو مذهب المجوزين، ويضاف هنا:

أولاً: قياس عدم العلّة على عدم اللفظ، وبيانه: إن دلالة العلّة على ثبوت الحكم في محالها تشبه دلالة العام على جميع الأفراد، ولما كان العام قابلاً للتخصيص وإن تخصيصه لا يوجب خروجه عن كونه حجة فإن تخصيص العلّة كذلك لا يقدح في عليتها[4].

أجاب المانعون على هذا: بأن تشبيهكم دلالة العلّة على ثبوت الحكم في محالها، بدلالة العام على جميع أفراده لا جامع له، بل إن هناك فرقاً بين العام المخصوص وبين العلّة، في الدلالة على الحكم، فإن العام يدل على تناول الأفراد عموماً بشرط عدم المخصص وهذا يعني أن العام يشترط فيه للدلالة على العموم

---

(١) المستصفى: ٢/٩٤.
(٢) البحر المحيط: ٣/٢٧١، فواتح الرحموت: ٢/٢٧٨، المسودة: ٤١٢، نشر البنود: ٢/٢١١.
(٣) البحر المحيط: ٣/٢٧١.
(٤) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٣٦، البرهان: ٢/٩٨١، نشر البنود: ٢/٢١١.

عدم المخصص، فإذا ضم عدم المخصص إلى العام صار المجموع دليلاً على الحكم، وهذا لا يتأتى في العلّة، لأنا إذا قلنا بأن دلالتها موقوفة على عدم المخصص ـ كما هو الشأن في العام ـ فإن ذلك ممنوع لأن العدم لا يجوز ضمه إلى العلّة، لأن الكثير من الأصوليين منع من كون القيد العدمي جزءاً من علّة الحكم الوجودي[1].

ثانياً: واستدلوا أيضاً: بما يقرره العرف في بعض الصور التي يمكن أن يستدل فيها على جواز ترك العمل بمقتضى الدليل الثاني لقيام دليل أقوى من الأول في ذلك البعض مع التمسك بالدليل الأول ما دام المعارض غير موجود، ومثال ذلك: نجد الإنسان مثلاً يلبس الثوب؛ لدفع الحر تارة ولدفع البرد أخرى، فلو قال ظالم لشخص: «إن لبست هذا الثوب قتلتك» فإنه يضطر إلى ترك العمل بمقتضى الدليل الأول ـ في صورة التهديد هذه ـ وإن كان يعمل بمقتضاه في غيرها من الصور، ويعد ذلك حسناً منه في العادة والعرف، وما دام كذلك فإن حسن ترك العمل بمقتضى الدليل في بعض الصور شرعاً واجب أيضاً بناء على قوله عليه الصلاة والسلام[2]: «ما رآهُ المسلمونَ حسناً فهُو عندَ اللّـهِ حَسَنٌ»[3].

المذهب الثالث:

وملخص هذا الرأي هو: ان النقض لا يقدح في العلّة المنصوصة، ويقدح في المستنبطة.

وقد ذكر الإمام الزركشي في البحر أن هذا هو ما اختاره القرطبي[4].

أما إمام الحرمين فقد نسبه إلى معظم الأصوليين، قال في البرهان: «ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض يبطل العلّة المستنبطة»[5].

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٤٠.
(٢) انظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٣٨.
(٣) سبق تخريجه، ص ٢٦٠.
(٤) البحر المحيط: ٣/٢٧٢.
(٥) البرهان: ٢/٩٧٧.

حجتهم في ذلك:

استدل هؤلاء على مذهبهم في أن النقض لا يقدح في العلّة المنصوصة بأن النقض تخصيص للعلّة، والتخصيص للعلّة المنصوصة جائز فلا يعد قادحاً ثم سردوا الأدلة التي ذكرناها للمجوزين في تخصيص العلّة(١).

أما بالنسبة للعلّة المستنبطة: فإن دليلهم على أن النقض يفسدها يأتي من أن المستنبط مجتهد وعلّته مظنونة ومعتمدة في استنباطها ظنه صلاحيتها، ومن هنا جاء الفرق بينها وبين المنصوصة فإنه متى ما طرأ ما يقطعها ويمنع من طرد تلك العلّة فإن مستند استنباطه سيبطل وإن ظنه قد انبتر(٢).

المذهب الرابع:

ومفاد هذا الرأي: ان تخلف الحكم عن علّته إن كان وارداً على سبيل الاستثناء فإنه لا يقدح، وأما إن لم يكن كذلك فإنه لا يعد قادحاً متى وجد مانع مطلقاً، سواء في ذلك العلّة المنصوصة أو المستنبطة، أما إن كان التخلف لا لمانع فإنه يعد قادحاً في العلية وهو اختيار الإمام البيضاوي وبمثله قال الصفي الهندي، وقد مثلوا لما ورد التخلف فيه على سبيل الاستثناء بمسألة العرايا وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر فإنها ناقضة لعلّة تحريم الربا. قالوا: لأن الإجماع قائم على أن العلّة في تحريمه إما الطعم أو الكيل أو القوت، وكل منها موجود في العرايا(٣).

حجتهم في ذلك:

استدل الإمام البيضاوي على ما ذهب إليه بدليلين:

الدليل الأول: القياس، والمراد به قياس النقض على التخصيص، فكما أن التخصيص لا يقدح في حجية اللفظ العام فإن النقض لا يقدح في كون

---

(١) البرهان: ٢/٩٨١ ــ ٩٨٤.

(٢) البرهان: ٢/٩٨٤، وانظر أيضاً من ٩٩٨ ــ ١٠٠٣.

(٣) انظر: المنهاج وشرح الإسنوي عليه: ٣/٧٦ ــ ٨٠، نهاية الوصول: ٢/١٩٤، وانظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٤٩، نشر البنود: ٢/٢١٤.

الوصف علّة، وإنما الجامع بين النقض وتخصيص العام هو أن في كل منهما جمعا بين الدليلين المتعارضين، فالعام لما كان من مقتضاه ثبوت حكمه في جميع أفراده والمخصص من مقتضاه عدم ثبوت الحكم في بعض تلك الأفراد، فإن التعارض بينهما واضح وقد أمكن الجمع بينهما بأن يقال إن الحكم في العام يتناول جميع الأفراد ما عدا صورة التخصيص فإنه لا يتناولها.

وكذلك الشأن في النقض، فإن العلّة من مقتضاها ثبوت الحكم في محالها والمانع يقتضي عدم ثبوته في بعض تلك الصور فأمكن الجمع بينهما بأن يقال: ترتب الحكم على العلّة في جميع أفرادها ما عدا الصورة التي يوجد فيها المانع[1].

الدليل الثاني: المعتمد في حجية العلية هو الظن بوجودها، ومتى ما بقي ذلك الظن فإن العمل به واجب وظن العلّة في حالة كون تخلف الحكم عنها لمانع باق على حاله وذلك لأن التخلف في هذه الحالة لا يسنده العقل إلى عدم المقتضى بل إلى وجود المانع، ولذا فإن ظن العلية باق على هذا التصور، وهذا بخلاف التخلف لا لمانع فإنه بالضرورة سيحيله العقل إلى عدم وجود المقتضى وحينئذ فإنه يزول ظن العلية.

وبهذا يتبين لنا أن ظن علية الوصف باق في حالة النقض لمانع، وعليه فلا يكون النقض قادحاً، وإن ظن علية الوصف منتف في حالة النقض لا لمانع فيعد النقض قادحاً حينئذ، أما في مسألة العرايا وأن التخلف فيها لا ينقض، فقد قالوا في الاستدلال عليه: «إن النقض وإن دل على الوصف المنقوض بعلّة، لكن الإجماع منعقد على كونه علّة، ودلالة الإجماع على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية لكون الإجماع قطعياً، فلذلك لم يقدح»[2].

هذا وقد استدل الصفي الهندي بمثل ما استدل به أصحاب القول بجواز تخصيص العلّة وقد تقدم ذلك مفصلاً[3].

---

(١) الإسنوي: ٣/٧٩، البدخشي: ٧٧.

(٢) الإسنوي: ٣/٧٩ ــ ٨٠.

(٣) انظر: نهاية الوصول: ٢/١٩٤، وما بعدها.

المذهب الخامس: وهو اختيار إمام الحرمين:

يعتمد ما يختاره إمام الحرمين على التفريق بين حالتين في العلّة المستنبطة:

الحالة الأولى: هي ما يتجه فيها الفرق بين محل التعليل وبين صورة النقض وهذه الحالة يعد النقض فيها قادحاً، وذلك لأنه قد تبين أن ما ذكره المعلل أولاً هو جزء من العلّة وليس علّة تامة.

أما الحالة الثانية: فهي ما لم يتجه فرق فيها بين الصورتين، وهذه ذهب إلى تفصيل القول فيها:

فإن كان الحكم غير مجمع عليه وليس ثابتاً بمسلك قاطع سمعي، غير أن المعلل استثناها بمذهبه فإن العلّة هنا تبطل؛ لأنه يعد مناقضاً لها وتاركاً للوفاء بحق تلك العلّة.

أما إن كان الحكم مجمعاً عليه، وكان في محل النقض معنى يعارض العلّة التي ذكرها المستدل ويمنعها من الجريان فإن ورود ذلك العارض ينقض العلّة من جهة أنه منع جريانها.

وأما ما عدا هذه الصور فإنه موضع توقف عنده[1].

أما في العلّة المنصوصة: فقد ذكر لذلك تفصيلاً[2] أوجزه الزركشي قائلاً: «وأما المنصوصة فإن كانت بنص ظاهر فيظهر بما أورده المعترض أن الشارع لم يرد التعليل؛ فإن ظهر ذلك من مقتضى لفظه فتخصيص الظاهر، وإن كان بنص لا يقبل التأويل فإن عم بصفة لا يتطرق إليها تخصيص فلا مطمع في تخصيصها لقيام القطع على العلية وجريانها على اضطراد ونص الشارع لا يصادم، وإن نص الشارع على شيء على تخصيصه في علّة لمسائل معدودة فلا يمنع من ذلك»[3].

---

(١) البرهان: ٢/٩٨٧ ــ ٩٨٨.

(٢) انظر تفصيل رأيه في المسألة في البرهان: ٢/٩٩٩ ــ ١٠٠١.

(٣) البحر المحيط: ٣/٢٧٤.

آراء متفرقة:

ذكر الإمام الزركشي آراء متفرقة في النقض من المستحسن أن نوردها بإيجاز:

فمنها: ان النقض يبطل المنصوصة دون المستنبطة، قال الزركشي: «حكاه ابن رحال في شرح المقترح، وينبغي حمله على المنصوصة بغير قطعي»[1].

ومنها: انه لا يقدح في المستنبطة إذا كان لمانع أو عدم شرط ويقدح في المنصوصة.

ومنها: انه يجوز تخصيص علّة الحل والوجوب ونحوهما مما لا يكون حظراً، وقد نسب هذا إلى بعض المعتزلة.

ومنها: ان العلّة إن كانت مؤثرة لم يرد النقض عليها؛ لأن تأثيرها لا يثبت إلا بدليل مجمع عليه ومثله لا ينقض.

وإنما تجيء المناقضة على الطرد، وقد رد هذا: بأن النقض يؤثر فقدان تأثير العلّة[2].

الراجح في المسألة:

بعد هذا العرض لمسألة نقض العلّة الذي يسمى عند البعض تخصيصاً والذي أجدني أطلت فيه بعض الشيء لكنه في الواقع ليس كذلك إذا ما قورن بما ذكره الأصوليون من تفريعات عقلية ومناقشات جانبية، نستطيع أن نخلص إلى الآتي:

أولاً: إن تخلف الحكم عن علّته يصح أن يطلق عليه تخصيص كما يصح أن يطلق عليه نقض بوجه عام، بل إن إطلاق التخصيص عليه أولى إذا

---

(١) البحر المحيط: ٢٧٢/٣.

(٢) انظر في جميع ذلك وتقسيمات أخرى: البحر المحيط: ٢٧١/٣ ــ ٢٧٥، وجمع الجوامع والآيات البينات عليه: ١١٨/٤ وما بعدها.

ما لاحظنا أنه ليس كل تخلف يعد مفسداً للعلّة وناقضاً لها، وعليه: فإذا راعينا ذلك يمكننا القول إن الخلف في التسمية يكون لفظياً، ولا معنى للتكلف في التفريق بين التخصيص والنقض ما دام المؤدى واحداً، ويدلان على مدلول واحد وهو أن يتخلف الحكم في بعض الصور عن علّته.

ثانياً: وإذا ما لاحظنا آراء الأصوليين في كون النقض قادحاً للعلّة ومفسداً لها، وأمعنا في المقارنة بين آرائهم والموازنة بينها، فإني لا أميل مع رأي القائلين بأنه قادح مطلقاً، ولا مع الذين يرون أنه غير قادح مطلقاً، ولا مع المفصلين بالوجه الذي ذهبوا إليه، بل أجدني أرجح ما ذهب إليه الإمام الغزالي في تخصيص العلّة، وذلك لأنه قد ذهب ـ كما رأينا ـ إلى تفصيل القول فيه تفصيلاً دقيقاً يعتمد المنطق والحجة السليمة، كما أنه جمع شتات المسألة، وبحث جوانبها بشكل لا يقبل الجدل والسفسطة، وهذا هو المنهج السليم في اتباع الشرعيات، وتجدر الإشارة إلى أنَّ الإمام الزركشي مال إلى هذا التقسيم حيث قال عنه: «وهو تفصيل حسن»[1]، والله أعلم.

المطلب الثالث
في
دفع النقض

ذكرنا أن تخلف الحكم عن العلّة في بعض الصور يعد قادحاً في العلّة ومفسداً للتعليل بها عند البعض، وغير قادح عند البعض الآخر، وذهب آخرون إلى التفصيل في ذلك، وقد عرفنا وجهات نظر كل، والسؤال الذي يطرح نفسه بعد كل هذا أن يقال: إذا فما هو الموقف بعد أن نجد الحكم قد تخلف عن علّته في الواقع أو في نظر المجتهد؟ وبم يجيب المعلل على هذا التخلف سواء سمي نقضاً أو سمي تخصيصاً، هذا ما سنتناوله في هذا المطلب بإيجاز، فنقول وبالله التوفيق.

(١) انظر: البحر المحيط: ٣/٢٧٥.

يمكن تفريع المسألة وبحثها باتجاهين:

الاتجاه الأول: أن تكون المسألة متفرعة على القول بأن التخلف لا يقدح في العلية وغير مفسد لها، وعلى هذا فإن الأمر في غاية الوضوح لأن النقض هنا يمكن دفعه من المعلل.

إما بأن يبين أن الصورة التي تخلف الحكم فيها عن العلّة مستثناة من تلك العلّة بنص أو بإجماع وقد ذكرنا أمثلة كثيرة للاستثناء.

وإما بأن يظهر المعلل مانعاً يمنع من ثبوت الحكم في صورة التخلف هذه، ومثال هذا: أن يقول قائل: يجب القصاص في المثقل قياساً على المحدد فلو اعترض معترض: بأن ذلك منقوض بقتل الوالد ولده فإنه ــ وإن كان قتلاً بمحدد وعلّة القصاص قائمة، فيه ــ إلا أن الحكم قد تخلف فلا يجب على الوالد قصاص بولده، فإن المعلل يستطيع أن يجيب على هذا: بأن تخلف الحكم هنا لمانع منه، وهو أن الوالد لما كان سبباً لوجود الابن فإن الابن لا يصح أن يكون سبباً في انعدام والده[1].

الاتجاه الثاني: أن تكون المسألة مفرعة على القول بأن التخلف يقدح في العلية أو على رأي من يرى أن النقض لا يرد على العلل المؤثرة، وإذا ورد لا لمانع ولم يعد تخصيصاً فإنه يجب دفعه بأحد طرق الدفع، وعليه: فقد اختلفت وجهات نظر الأصوليين في الجواب على هذا التخلف وتعددت طرقهم وسأحاول إلقاء الضوء على ما قالوا بما هو مهم ومفيد، متجنباً الدخول في التفريعات الجانبية.

الطريق الأول من طرق الدفع:

أن يقوم المعلل بمنع وجود العلّة بتمامها في صورة النقض ــ وهي الصورة التي تخلف الحكم فيها عن العلّة ــ وثمرة هذا المنع أن تسلم العلّة في غير صورة التخلف من الفساد عند من يرى أن التخلف يفسدها لأن به يتضح أن التخلف

---

(١) انظر: البحر المحيط: ٣/٢٧٨، وانظر تعليقات الشيخ بخيت: ٤/١٧٢.

إنما كان لعدم وجود العلّة في تلك الصورة لا لشيء آخر مما تعد به العلّة فاسدة الاعتبار.

وإنما يصح من المعلل القول بمنع وجود الوصف في صورة التخلف إذاً بين سبباً صحيحاً لعدم وجوده في تلك الصورة كان يبين عدم توفر قيد من القيود المعتبرة في علية الوصف[1].

وقد مثلوا لذلك بأمثلة:

منها:

ما يقوله الشافعي فيمن لم يبيت النية في صوم رمضان إن صومه لا يصح لأنه عَري أول صومه عنها، فإذا نقض ذلك الحنفي بتخلف التطوع فإنه مع عدم التبيت يصح مع أن أول صومه قد عرى عن النية فإن للشافعي أن يجيبه: إن علّة البطلان ليس عراء أول مطلق الصوم عن النية بل يفيد كونه صوماً مفروضاً، ولما كان هذا القيد مفقوداً في صوم التطوع فإن هذا يعني أن العلّة لم توجد بكمالها فيه[2].

ومنها: مثل الحنفية بسمح الرأس حيث قالوا: إنه مسح، فلا يسن تثليثه، شأنه في ذلك شأن المسح على الخف، فإذا نقض هذا بالاستنجاء بالأحجار، فإنه مسح مع أنه يسن تثليثه أو الاستنجاء بحجر له ثلاثة أحرف إن احتيج إلى ذلك، فإن للحنفي أن يجيب بمنع وجود الوصف في الاستنجاء: بأن يقول: إن الاستنجاء ليس بمسح، بمعنى أنه لا يلاحظ فيه المسح بل الملاحظ فيه إزالة النجاسة، وليس أدل على ذلك من أن الاستنجاء إنما شرع بشيء له أثر في إزالة النجاسة كالحجر والمدر والماء، وأيضاً فإن مما يدل على أن الملاحظ في الاستنجاء إزالة النجاسة أنه لم يشرع لما يخرج من البدن ولا يحصل به تلطيخ له

---

(١) انظر: البحر المحيط: ٢٧٨/٣، المنهاج والإسنوي عليه: ٣/٨٠ ــ ٨٣، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٤٣ ــ ٣٤٤، نشر البنود: ٢١٤/٢، كشف الأسرار: ٦٩/٤، أصول السرخسي: ٢٤٦/٢، مرآة الأصول والإزميري: ٣٤٣/٢، تيسير التحرير: ١٤٢/٤.

(٢) الإسنوي: ٨٣/٣، البحر المحيط: ٢٧٨/٣.

بنجاسة كالريح مثلاً فلو كان الاستنجاء مسحاً لما توقف على تلطخ البدن وكان في ذلك كمسح الرأس والخف، وأيضاً فإن أفضلية الغسل فيه بالماء لأنه أبلغ في إزالة النجاسة مما يؤكد هذا المعنى ويبعده عن كونه مسحاً، لأنه لو كان مسحاً لكره تبديله بالغسل إذ الغسل في محل المسح مكروه، كما في مسح الخف والرأس[1].

ومنها: قول الحنفية أيضاً: إن الخارج النجس من بدن الإنسان من غير السبيلين يعد حدثاً لأنه نجس خارج من بدن شأنه في ذلك شأن الخارج من أحد السبيلين، فإذا نقض ذلك بالنجس الذي لم يسل عن موضعه إلى الموضع الذي يلحقه حكم التطهير، فإنه لا يعد حدثاً عندهم لأنه وجدت العلّة وهي خروج النجاسة، ولم يوجد الحكم وهو الانتقاض، فإنهم يجيبون على هذا النقض بأن العلّة غير موجودة في صورة النقض وذلك لأنه من غير المسلم عندهم وجود خروج للنجاسة في هذا القليل لأن الخروج عندهم يعني انتقال النجاسة من الباطن إلى الظاهر، وهذا غير متوفر في القليل منه غاية ما في الأمر هنا ظهور النجاسة بزوال ما كان يمنعها منه وهي تلك الجلدة الساترة لتلك النجاسة وهذا لا يعد خروجاً[1].

الطريق الثاني:

أن يقوم المعلل بمنع ما ذهب إليه المعترض من تخلف الحكم عن العلّة في صورة النقض، ويدعي ثبوت الحكم في تلك الصورة، وبهذا يندفع النقض المذكور.

وثبوت الحكم في صورة النقض قد يكون تحقيقياً وقد يكون تقديرياً.

أما ما يكون ثبوت الحكم فيه تحقيقياً: فيمكن أن يمثل له بالآتي:

---

(١) كشف الأسرار: ٤/٦٩ ـ ٧٠، تقويم الأدلة للدبوسي: ٧١٣، أصول السرخسي: ٢/٢٤٧.

(٢) إزميري: ٢/٣٤٤، أصول السرخسي: ٢/٢٤٧، تيسير التحرير: ٤/١٤٣، كشف الأسرار: ٤/٧٠، تقويم الأدلة: ٧١٣ ـ ٧١٤.

تقول الشافعية: السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل ولذا فإنه يصح عندهم حالاً ومؤجلاً شأنه في ذلك شأن البيع، والحنفية نقضوا على الشافعية قولهم هذا بالإجارة فإنها عقد معاوضة مع أن التأجيل يشترط فيها، وهذا يعني أن الحكم قد تخلف عن علته، لكن الشافعية أجابوا على هذا النقض بأنه غير مسلم ما ذكرتم من أن الأجل شرط لصحة عقد الإجارة، وإنما كان التأجيل فيها من أجل استقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالعين حيث لا يتصور أن تستقر المنفعة المعدومة في الحال، ولا يلزم من كون الشيء شرطاً في الاستقرار أن يكون شرطاً في الصحة[1].

وأما ما يكون ثبوت الحكم فيه تقديراً: فله أمثلة كثيرة:

منها: ما مثل به الشافعية من أن رق الأم علّة لرق الولد، فلو نقض ذلك المعترض بأنه ولد المغرور بحرية جارية منتف فيه الرق مع أن رق الأم موجود، فإن المعلل له أن يجيب على ذلك بأن رق الولد موجود تقديراً، بدليل أنا نوجب ضمانة بقيمته ولو لم يكن الرق قائمًا فيه تقديراً لما صح إيجاب قيمته لأن القيمة للرقيق لا للحر[2].

ومنها: ما مثل به بعض المالكية: من أن القصاص يثبت على القاتل إذا قتل عامداً متعدياً، فإذا انتقض ذلك عليهم بقتل الوالد ولده فإنه وإن كان عمداً عدواناً فإنه لا يجب به قصاص وحينئذٍ فقد امتنع الحكم عن علّته، فإنهم يجيبون على هذا بمنع انتفاء الحكم وهو القصاص هنا عن الأب حالة ذبحه ولده أو شق بطنه أو نحو ذلك مما لا يحتمل معه التأديب، وعلى هذا فإن الحكم في صورة النزاع موجود حقيقة[3].

ومنها: ما مثل به الحنفية: من تعليل صحة النذر بصوم يوم النحر بأنه يوم من الأيام فيصح إضافة النذر إليه كسائر الأيام، فإذا أورد المعترض على

---

(1) البحر المحيط: ٣/٢٨٠، الإسنوي: ٣/٨٤، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٤٦.
(2) الإسنوي: ٣/٨٣، البحر المحيط: ٣/٢٨٠، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٤٩.
(3) نشر البنود: ٢/٢١٤.

ذلك نقضاً بيوم الحيض لأنه فاسد الاعتبار مع أنه يوم من سائر الأيام، فإن الحنفي يجيب على هذا: بأن المقصود من التعليل هنا صحة إضافة النذر بالصوم إلى ذلك اليوم، ويوم الحيض مما يصح إضافة النذر إليه لأنها لو قالت: لله على أن أصوم غداً فإن نذرها صحيح حتى لو حاضت من الغد، لكنه قد فسد نذرها بالإضافة إلى الحيض لا بالإضافة إلى اليوم[1]، وعليه فيكون الحكم موجوداً في صورة النقض تقديراً.

ومنها: ما مثل به صاحب الكشف وغيره لوجود حكم العلّة في صورة النقض بدم الاستحاضة مع بقاء الوقت، وللدفع فيه وجهان:

الوجه الأول: إن دم الاستحاضة دم نجس خارج وكان حقه أن يعد حدثاً ينتقض به الوضوء لكنه ليس بحدث عندهم لأن الطهارة معه باقية ما دام الوقت باقياً، أو ما دامت المستحاضة تصلي الفرض وتوابعه من النوافل، وهذا يعني أن العلّة قد انتقضت بتخلف الحكم عنها، وعليه فإنهم أجابوا على هذا بأنه من غير المسلم عندهم أن الاستحاضة ليست بحدث بل هي حدث لكن تأخر حكمه إلى ما بعد خروج الوقت، وذلك للعذر بدليل أنها لو أرادت أن تصلي فرضاً آخر تلزمها الطهارة إذا خرج الوقت ولا يصح أن يقال إن خروج الوقت هو الحدث لأن ذلك مما أجمع عليه الفقهاء أنه ليس بحدث فدلنا على أن حكم العلّة وهو الحدث موجود تقديراً لأن الحكم تارةً يتصل بالسبب وتارة يتأخر عنه لمانع[2].

أما الوجه الثاني: فإنه الآتي في الطريق الخامس.

الطريق الثالث:

أن يقوم المعلل بإظهار المانع في صورة التخلف ليكون ذلك التخلف لمانع، فلا يكون مفسداً للعلية على ما ذهب من يرى ذلك.

---

(١) أصول السرخسي: ٢/٢٤٨.

(٢) كشف الأسرار: ٤/٧٤، أصول السرخسي: ٢/٢٤٨، ويلاحظ أن هذا المثال فرضي، لأن الحديث قد ورد أن دم الاستحاضة دم عرق كما سبق تخريجه.

ذكر ذلك البيضاوي في المنهاج.

ومثاله أن يقال: يحرم أكل الشيء الفلاني لأنه قذر والنفس يجب أن تزكى عن القاذورات شأنه في ذلك شأن الميتة فإنه لا يجوز أكلها لنفس العلّة، لكن العلّة في الميتة قد تنتقض بحالة المخمصة فإنها لا تزال في القاذورات مع أن الحكم فيها وهو حرمة تناولها قد تخلف، فعلى المعلل، هنا أن يمنع هذا النقض بإظهار المانع أي أن التخلف هنا إنما كان لمانع وهو وجوب دفع هلاك النفس[1].

ومثاله أيضاً: أن يقول الشافعي: القتل العمد العدوان علّة في وجوب القصاص، وحينئذٍ فيجب في المثقل كما يجب في المحدد، فإذا اعترض عليه الحنفي ونقض علّته بقتل الوالد ولده، فإنه وإن كان قتلاً عمداً عدواناً فإنه لاقصاص فيه عند الجميع، فإن للشافعي أن يجيب على هذا الاعتراض بإظهار المانع في تخلف الحكم في هذه الصورة، وذلك المانع هو أن الوالد سبب في وجود الولد فلا يكون الولد سبباً لعدم والده[2].

الطريق الرابع: وهو للحنفية وملخصه:

أنه يدفع المعلل النقض بمعنى الوصف وهو التأثير ويراد بذلك منع وجود المعنى الذي صارت العلّة لأجله علّة في صورة التخلف، وهذا المعنى يعد بالنسبة إلى العلّة كالثابت بدلالة النص بالنسبة للمنصوص.

وبمعنى أوضح: إن الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو المؤثر في الحكم، فينتفي الوصف معنى وإن وجد صورة.

وبهذا يتضح لنا أن ما يفهم من الوصف ضربان:

أحدهما: ما يكون ثابتاً بنفس الصيغة وظاهر اللفظ اللغوي وذلك كدلالة لفظ الخروج لغة على الانتقال من الباطن إلى الظاهر، ودلالة لفظ المسح لغة على الإصابة.

---

(١) المنهاج وبدخشي عليه: ٣/٨٣ ـ ٨٤.

(٢) الإسنوي: ٣/٨٤، وقد وردت أحاديث صريحة في عدم قتل الوالد بولده.

ثانيهما: ما يكون ثابتاً بمعناه الثابت بالوصف دلالة وهو التأثير وذلك لأن الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو المؤثر في الحكم، فوصف الخروج في مسألة السبيلين بواسطة معناه يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة الذي هو المؤثر في إيجاب التطهير، ووصف المسح بواسطة معناه اللغوي، يدل على التخفيف الذي هو المؤثر في إسقاط التكرار(١).

وكيفية الدفع فيه أن يقال: في مسألة تكرار المسح للرأس إنه مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف، فإذا أورد الاستنجاء بالأحجار نقضاً على العلّة، فإن للمعلل أن يجيب بأن تأثير قولنا مسح: إنه طهارة حكمية غير معقولة المعنى،وما كان كذلك فإنه مبني على التخفيف، وليس أدل على أن المسح في الرأس كذلك من أنه لا تأثير لذلك المسح في إثبات صفة الطهارة لو كان محله متنجساً نجاسة حقيقية، وأنه يكفي لأدائه بعض المحل تخفيفاً، ولا كذلك الاستنجاء فلا يرد عليه نقضاً، ذلك لأن المطلوب في الاستنجاء بالحجر إزالة عين النجاسة، ولهذا فإن هذه الإزالة لا تتم باستعمال الحجر في بعض المحل دون البعض الآخر، وبذلك يكون الاستنجاء أشبه بالغسل لا بالمسح وذلك إذا ما نظرنا فيه إلى وجوب الاستيعاب والقصد إلى تطهير المحل بإزالة حقيقة النجاسة عنه فكان شبيهاً بالأعضاء المغسولة(٢).

الطريق الخامس: وهو للحنفية أيضاً:

وهو عبارة عن: أن يدفع المعلل بالغرض المطلوب من التعليل.

وبيانه: أن يقول المعلل أن الغرض في هذا التعليل إلحاق الفرع بالأصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل، فكما أن العلّة موجودة في الصورتين فإن الحكم كذلك موجود في الصورتين، وتأخير ظهوره لا اعتبار له،

---

(١) كشف الأسرار: ٧٠/٤، إزميري: ٣٤٤/٢، تيسير التحرير: ١٤٣/٤، ابن ملك: ٨٥١.

(٢) أصول السرخسي: ٢٤٧/٢، تيسير التحرير: ١٤٣/٤، كشف الأسرار: ٧١/٤، مرآة الأصول: ٣٤٤/٢.

لأن ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع، وكذا في الأصل، والتسوية حاصلة على أي حال، ولا يعد ذلك نقضاً، وعليه فإنه إذا ورد ما يعد نقضاً على الفرع الذي هو محل الخلاف فإنه يرد على الأصل المجمع عليه، فما يكون جواباً للخصم في محل الوفاق يكون جواباً للمعلل في محل النزاع[١].

ومثال ذلك: على الوجه الثاني من أوجه الدفع في هذا المثال:

إذا علل المعلل في الخارج من غير السبيلين بأنه خارج نجس فيكون حدثاً شأنه في ذلك شأن الخارج من السبيلين، واعترض المعترض بأن دم الاستحاضة يرد نقضاً على ذلك لأنه خارج نجس لكنه ليس بحدث فقد تخلف الحكم مع وجود علته فإن للمعلل أن يرد عليه بالغرض فيقول:

الأصل هنا هو الخارج من السبيلين والفرع هو الخارج من غير السبيلين والمقصود من القياس هنا التسوية بين الفرع والأصل، وقد حصلت تلك التسوية، فإن الخارج من أحد السبيلين حدث ما لم يدم فإذا دام صار عفواً بقيام وقت الصلاة كما هو الشأن في دم الاستحاضة وسلس البول، فكذا ما كان خارجاً من غير السبيلين فإنه يعد حدثاً ما لم يدم فإذا دام صار عفواً كالجرح السائل، وإنما جعل ذلك عفواً في الفرع لأنه لو لم يجعل كذلك للزم مخالفة الفرع لأصله وهذا باطل وبذلك يتم ثبوت التسوية المقصودة من القياس، فلا يصح أن يكون مثل دم الاستحاضة وسلس البول نقضاً على القياس لأن الحكم فيهما وهو الحدث وانتقاض الوضوء موجود فيهما غير منتف ولا يضره العفو بالاستمرار[٢].

□ □ □

---

(١) كشف الأسرار: ٧٤/٤، مرآة الأصول: ٣٤٥/٢.

(٢) إزميري: ٣٤٦/٢، أصول السرخسي: ٢٤٨/٢، كشف الأسرار: ٧٤/٤، تقويم الأدلة: ٧١٦ ــ ٧١٧، تيسير التحرير: ١٤٤/٤، ابن ملك: ٨٥٢.

الفصل الثاني
فـــي
الاعتراض الثاني

وهو: الكسر

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: في التعريف بالكسر لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: في بيان كون الكسر قادحاً أو غير قادح في العلّة.

* * *

المبحث الأول
فـــي
التعريف بالكسر، لغة ـ واصطلاحاً

الكسر لغة: مأخوذ من كسر الشيء يكسره كسراً، فانكسر وتكسر، ويأتي الكسر بمعنى الجزء من العضو، ويقال في الشعر: كسر الشعر يكسره كسراً فانكسر: لم يقم وزنه[١].

التعريف الاصطلاحي:

الناظر فيما ذكره الأصوليون في معنى الكسر يجد أنهم منقسمون في إطلاق هذا اللفظ إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى: إن لفظ الكسر عند الإطلاق يراد به إسقاط وصف من أوصاف العلّة المركبة وإخراجه عن الاعتبار والتأثير، ثم نقض الجزء الآخر.

وعلى هذا فإن الكسر لا يكون إلا على الوصف المركب من جزئين، ليكون أحدهما ملغياً، والآخر منقوضاً، ولذا فإنهم اشترطوا أن يكون الجزء المحذوف مما لا يمكن أخذه في حد العلّة.

وهذا ما ذهب إليه البيضاوي، ونسبه الزركشي إلى الأكثرين من الأصوليين والجدليين، وقد سماه بعضهم: «النقض المكسور» وعلى ذلك الآمدي وابن الحاجب وكثير من علماء الحنفية[٢].

---

(١) اللسان: ٣٨٧٣/٥.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٢٨٣/٣، المنهاج وشرح الإسنوي عليه: ٩٠/٣ ـ ٩١، جمع الجوامع بحاشية البناني: ٣٠٣/٢، ابن الحاجب وشرح العضد: ٢٢٣/٢، الإحكام للآمدي: ٢١٥/٣، تيسير التحرير: ٢٢/٤، فواتح الرحموت: ٢٨٢/٢.

الفريق الثاني: يرى: أن لفظ الكسر عند الإطلاق يراد به:

أن يتخلف الحكم عن حكمته، لا عن علّته، وبتعبير آخر: الكسر تخلف الحكم المعلل عن معنى العلّة، وهو الحكمة المقصودة من الحكم.

وإلى هذا المعنى ذهب ابن الحاجب والآمدي، وجمهور الحنفية وبعض المالكية، كما أنه مذهب الحنابلة أيضاً[1].

□ □ □

(١) مختصر المنتهى: ٢٢١/٢، تيسير التحرير: ١٩/٤، فواتح الرحموت: ٢٨٠/٢، نشر البنود: ٢١٥/٢، روضة الناظر: ١٨٤/٤، المختصر: ١٥٦، الإحكام للآمدي: ٢١٥/٣.

المبحث الثاني
فـــي
كون الكسر قادحاً أو غير قادح

ويشتمل على مطلبين:

* * *

على المعنيين السابقين للكسر اختلفت وجهات نظر الأصوليين في أنه قادح للعلّة أو غير قادح ولذا فمن الجدير أن نذكر رأي كل فريق بما ذهب إليه من معنى للكسر على حدة فنقول:

المطلب الأول
فـــي
الرأي فيه على المعنى الأول

المعنى الأول للكسر:

كما ذهب إليه الفريق الأول وهو: أن يراد به نقض بعض أجزاء العلّة مع إلغاء باقي أجزائها وهذا كما قلنا: يكون في العلل التي تكون مركبة من أوصاف، فيعد كل وصف جزءاً من تلك العلّة، ويعتمد هذا القادح على إلغاء جزء من العلّة وبيان عدم تأثيره في الحكم ونقض الجزء الآخر وهذا ما يسميه ابن الحاجب والآمدي وآخرون «النقض المكسور» قال العضد: «إذا نقض العلّة

بترك بعض الصفات سمي نقضاً مكسوراً وهو في الحقيقة نقض بعض الصفات وانه بين النقض والكسر[1].

وفي كون الكسر بهذا المعنى قادحاً في العلّة ومبطلاً لها رأيان:

الرأي الأول:

ومفاده أن الكسر أحد الطرق الدالة على إبطال العلّة وهو ما اختاره الإمام البيضاوي وكثير من علماء الشافعية والحنفية والمالكية[2].

وقد علّلوا مذهبهم هذا بأن الكسر إنما هو نقض المعنى المعلل به بإلغاء بعضه، وأيضاً فإنهم قالوا: إن العلّة هنا، أما أن تكون مجموع الجزئين اللذين تركبت منها العلّة أو الجزء الباقي، بعد الإلغاء، إما أن تكون مجموع الجزءين فهذا باطل، وذلك لقيام الدليل على إلغاء جزء من الأجزاء فلا بد إذاً من القول بأن المتعين للتعليل به هو الجزء المتبقي، ولما كان هذا الجزء قد تخلف عن الحكم في بعض صوره فإن هذا يعني أنه نقض، والنقض قادح في التعليل.

ومما ينبغي التنبه له أن قولهم: «الكسر هو عدم تأثير أحد الجزءين، ونقض الآخر، وذلك بأن تكون العلّة مركبة، فيبين المعترض أحد جزأيها ثم ينقض الجزء الآخر».

ربما يوهم أن القادح هو كل من إلغاء أحد جزأي العلّة وذلك بأن يبين المستدل عدم تأثير ذلك الجزء مع نقض الآخر، لكن هذا في الواقع غير مراد لهم بهذا التصور بل القادح إنما هو النقض فقط أما الإلغاء لجزء العلّة فإنه ليس إلا سبباً للثاني وليس مقصوداً لذاته، فكأنهم قالوا: «الكسر نقض العلّة بتخلف الحكم عنها بسبب إلغاء بعضها»[3].

---

(١) العضد على ابن الحاجب: ٢/٢٢٣، الإحكام للآمدي: ٣/٢١٥، وانظر: البناني على المحلي: ٢/٣٠٥.

(٢) المنهاج والإسنوي عليه: ٣/٩٠ ـ ٩١، جمع الجوامع وشرح المحلي عليه: ٢/٣٠٣، وحاشية العطار عليه: ٢/٣٤٨، فواتح الرحموت: ٢/٢٨٢، نشر البنود: ٢/٢١٦.

(٣) انظر في ذلك: الإسنوي بتعليقات الشيخ بخيت: ٤/٢٠٤، المصادر السابقة.

المثـــال:

ويمكن أن يمثل للكسر بهذا المعنى بفعل الصلاة حالة الخوف.

فقد ذهبت الشافعية إلى وجوب أداء الصلاة حالة الخوف مستدلين على ذلك بأنها صلاة يجب قضاؤها، وما دام قضاؤها واجباً فإن أدائها يكون واجباً أيضاً، شأنها في ذلك شأن صلاة الأمن حيث إنها صلاة يجب أداؤها فقضاؤها واجب بالاتفاق، فقد علّل المعلل ما ذهب إليه بكونها صلاة يجب قضاؤها والعلّة هنا مركبة من قيدين.

فيجيبه الحنفي:

ان خصوصية القيد الأول: وهو كونه صلاة ملغى لا أثر له، بدليل أن الحج كذلك يجب قضاؤه فيجب أداؤه مع أنه ليس بصلاة، فلا بد إذاً من القول بالوصف العام لذلك وهو كونها عبادة يجب قضاؤها وحينئذ يلزم النقض بصوم الحائض، فإنه عبادة يجب قضاؤها مع أن أدائها غير واجب، فالمعترض هنا أقام الدليل على أن الجزء الأول من العلّة معنى لا أثر له في التعليل ثم نقض الجزء الباقي يتخلف الحكم عنه.

وهذا يعني أن المعترض عليه أن يبين وجه إلغائه للقيد الذي احترز به عن البعض ليصح له النقض بعد ذلك، وإن لم يبين ذلك فإن نقضه غير صحيح.

هذا وقد اعترض بعضهم على التمثيل بوجوب أداء الحج لوجوب قضائه بأن هذا فيه نظر، من حيث إنه من غير المسلم أنه لا يجب أداء حج التطوع بل إنه متى ما شرع به الحاج أصبح أداؤه واجباً، فيجب قضاؤه بالإفساد كذلك[1].

ويمكن أن يمثل له بما لا يتأتى معه الاعتراض المذكور، وذلك كالتمثيل ببيع الغائب.

---

(١) المنهاج والإسنوي والبدخشي عليه: ٩٠ــ ٩٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٥٣ــ ٣٥٤، نشر البنود: ٢/٢١٦.

فقد قالت عنه الشافعية أنه لا يصح لأنه بيع ما هو مجهول الصفة، شأنه في ذلك شأن بيع عبد بدون تعيين.

فالعلّة هنا مركبة من جزئين، كون الشيء مبيعاً وكونه مجهولاً، فيجيب الحنفي: بأن كونه مبيعاً لا أثر له في التعليل لأن هذا وصف طردي لا دخل له، فلم يبق إلا كونه مجهولاً وهذا الجزء منقوض بتزوج من لم يرها فإنه تزوج صحيح مع وجود الجهالة.

على أن هذا المثال يمكن أن يخرج من جانب آخر: وهو أن الجهالة إنما تفسد الرضا من المشتري، وحينئذ فإن الأمر له حيث يثبت له الخيار وعليه فإن البيع لا يفسد وهذا بخلاف عقد النكاح فإنه يصح مع الهزل أيضاً، فلا يتوقف على الرضا القلبي بل التكلم بالسبب كاف في إثباته، وهذا قد وجد فيعد نافذاً[1].

الإلغــاء:

ثم إن إلغاء أحد أجزاء العلّة هنا له صورتان:

الصورة الأولى: أن يقوم المستدل بعد إلغاء المعترض ذلك الجزء بإتيان وصف آخر بدل الوصف الساقط عن الاعتبار وذلك كالمثال الذي ذكرناه آنفاً لصلاة الخوف فقد رأينا أن وصف الصلاة لما ألغاه المعترض عن الاعتبار أبدله المستدل بوصف عام وهو العبادة فكانت العلّة، عبادة يجب قضاؤها بدل صلاة يجب قضاؤها.

الصورة الثانية: أن لا يبدل المستدل الوصف الذي أبطله المعترض، وعلى هذا فإنه لا يبقى للمستدل سوى جزء من العلّة، ففي المثال المذكور لو أبطل المعترض خصوصية الصلاة لم يبق للمستدل سوى جزء واحد من العلّة وهو قوله: «يجب قضاؤها» وحينئذ فإن للمعترض أن يبطل هذا الجزء بنقضه فيقول: ليس

(١) فواتح الرحموت: ٢/٢٨٢، الإحكام للآمدي: ٣/٢١٥.

كلما يجب قضاؤه يجب أداؤه بدليل أن الحائض يجب عليها القضاء في الصوم دون أدائه[1].

الـرأي الثـاني:

ويتلخص في أن العلّة إذا نقضت ببعض الصفات فإن ذلك لا يقدح في عليتها وهذا ما رجحه ابن الحاجب وبعض من علماء الحنفية[2].

أما ابن الحاجب فقد اعتبر نقض العلّة بترك بعض الصفات نقضاً لبعض الصفات، فهي إذاً حالة بين النقض والكسر، قال: «كأنه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد في المحل ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علّة، باعتبار الحكمة»[3].

وقد مثلوا له ببيع الغائب وقد تقدم.

قال العضد في تعليل مذهب ابن الحاجب: «لنا العلّة المجموع فلا نقض عليه إذ لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية الجميع»[4].

وبمثل ذلك قال الحنفية أيضاً[5].

لكن مما يجب التنبه له أن مذهبهم هذا بنوه على حالة واحدة وهي ما إذا نقض المعترض على المعلل بعض أوصاف العلّة المركبة.

أما إذا أضاف إلى ذلك إلغاء الوصف المحذوف بحيث صرح بأنه لا دخل له في العلية، وذلك بأن قال في المثال السابق: الجهالة مستقلة بالمناسبة الموجبة

(١) انظر: البحر المحيط: ٢٨٤/٣، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني: ٣٠٤/٢، وحاشية العطار: ٣٤٩/٢، نشر البنود: ٢١٦/٢.
(٢) مختصر المنتهى: ٢٢٣/٢، تيسير التحرير: ٢٢/٤.
(٣) مختصر المنتهى: ٢٢٣/٢.
(٤) العضد: ٢٢٣/٢.
(٥) تيسير التحرير: ٢٢/٤.

للعلية ولا دخل لكون المعقود عليه مبيعاً لأن ذلك يعد وصفاً طردياً لا تأثير له، فإن النقض هنـا، إذا تخلف الحكم عن الوصف الآخر صحيح عندهم لأن وصف كونه مبيعاً يعد كالعدم عندهم وعليه فقد ورد النقض على ما يصلح أن يكون علّة مستقلة.

فكأن المعترض هنا يناقش المستدل: بأنك إن عنيت في علّتك مجموع الوصفيـن، فإن ذلك غير صحيح لأن أحدهما ملغى وإن عنيت ما عدا الوصف الذي تم إلغاؤه فإن هذا لا يصلح أيضاً لورود النقض على الجزء المتبقي[1].

أقــول:

وبتدقيق النظر بين الرأيين نجد أن الخلاف بينهما ضيق إلى حد كبير، فقد رأينا ابن الحاجب ومن معه من أصحاب الرأي الثاني يشترطون للنقض في حالة تخلف الحكم عن بعض الأوصاف أن يذكر المعترض إلغاء الجزء الذي أسقطه عن الاعتبار، ويبين عدم تأثيره وحينئذ فإن النقض حاصل بتخلف الحكم عن الجزء المتبقي، وهذا ما تضمنه ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول غاية ما في الأمر أنهم لم يجعلوها حالتين بل قالوا: إن المعترض يقوم بإسقاط جزء ليبقى الجزء الآخر فيرد عليه النقض.

بينما فرق ابن الحاجب ومن معه بين حالة ما إذا قام المعترض ببيان أن العلية في جزء من الأجزاء باعتبار أنه مظنة الحكمة من غير أن يصرح بنفي الجزء الآخر، فذلك لا يـؤثر فيه تخلف الحكم لأن المجموع هو العلّة، وبين ما إذا صرح بأن الجزء المحذوف ساقط الاعتبار في العلّة فهذا مما يـؤثر فيه التخلف ويعد ناقضاً للتعليل لأن العلّة هنا منحصرة في ذلك الجزء وقد تخلف عنه الحكم، بينما الجزء الآخر يعد كأنه لا وجود له والله أعلم.

---

(١) المصدرين السابقين.

المطلب الثاني

فـــي

الرأي في الكسر على المعنى الثاني له

المعنى الثاني كما رآه الفريق الثاني: إن الكسر يراد به: أن توجد الحكمة المقصودة من الحكم، ولا يوجد الحكم، ومنهم من عبر بتخلف الحكم عن معنى العلّة، وعنوا بالمعنى هنا الحكمة، وقد ذكرنا آنفاً ان هذا ما ذهب إليه ابن الحاجب والآمدي وجمهور الحنفية وبعض المالكية وهو مذهب الحنابلة أيضاً.

أما عن كون الكسر على هذا المعنى ناقضاً للعلّة ومبطلاً لها ففيه قولان: أولهما: إنه غير قادح في العلية، وهذا ما عليه أكثر الأصوليين ممن ذهبوا إلى تفسير الكسر بما ذكرنا.

ثانيهما: أنه قادح فيها وهذا ما عليه بعضهم وقد نسبه الشنقيطي للفهري وغيره من علماء المالكية[1].

ما استدل به الأكثرون:

لبيان ما استدل به من ذهب من العلماء إلى أن تخلف الحكم عن حكمته لا يبطل العلية فذكروا أولاً صورة المسألة حيث مثلوا: بما لو قال الحنفي في المسافر العاصي بسفره، إنه مسافر فمن حقه أن يترخص بالسفر شأنه في ذلك شأن المسافر غير العاصي بسفره، فإذا قيل له ولم جعلت السفر علّة للترخص؟ أجاب: بأنه كان كذلك لما فيه من المناسبة، وهي المشقة المقتضية للترخص باعتبار أنه تخفيف وهو نفع للمرخص، فإن للمعترض أن يعترض عليه بالصنعة الشاقة في الحضر، ويقول له: «إن ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة؛ لأنها موجودة في الحمال وأرباب الصنائع الشاقة، ومع ذلك فإنه لا رخصة لهـؤلاء.

هذا هو مثال المسألة، أما وجه استدلالهم: فقد ذكروا ان المسألة مفروضة

---

(١) نشر البنود: ٢/٢١٥، فواتح الرحموت: ٢/٢٨١.

في الحكمة التي لا تكون منضبطة في نفسها بل بضابطها كما في مسألة مشقة السفر، فإنها مما لا تنضبط بل تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان وأحوال الناس، وما هذا شأنه فإن دأب الشارع أن يرد الناس فيه إلى المظان الظاهرة الجلية دفعاً للعسر عنهم والتخبط في الأحكام، ومن هنا قالوا إن العلّة هنا السفر والسفر لم يرد النقض عليه فوجب العمل به[1].

أما ما استدل به غيرهم: فإنهم قالوا:

المقصود من شرع الحكم إنما هو الحكمة دون ضابطها واعتبار الوصف بالتبعية لها لا غير وعليه: فإن النقض الوارد على الحكمة يعتبر وارداً على العلّة، لأنا نحتمل لمقدار الحكمة في صورة النقض احتمالات ثلاثة:

فيحتمل أن يكون مقدار الحكمة في صورة النقض مساوياً لمقدارها في صورة التعليل، ويحتمل أن يكون مقدارها في صورة النقض أزيد، ويحتمل أن يكون أنقص.

أما في الاحتمالين الأولين: فقد وجد في صورة النقض ما كان موجوداً في صورة التعليل، وإنما لا يكون موجوداً بتقدير أن يكون أنقص، ولا يخفى أن ما يتم على تقديرين أغلب على الظن مما لا يتم إلا على تقدير واحد[2].

أجاب الآمدي على هذا بقوله «قلنا الحكمة وإن كانت هي المقصودة من شرع الحكم لكن على وجه تكون مضبوطة إما بنفسها أو بضابطها لما ذكرناه، وما فرض من الحكمة في صورة النقض مجردة عن ضابطها فامتنع كونها مقصودة، وبتقدير كونها مقصودة، فالنقض إنما هو من قبيل المعارض لدليل كونها معللاً بها، وعلى هذا فانتفاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالته على إبطال التعليل بالحكمة مرجوح بالنظر إلى دليل التعليل بها، وذلك لأنه من المحتمل أن

---

(١) انظر: العضد: ٢/٢٢١ ـ ٢٢٢، الإحكام للآمدي: ٣/٢١٢، فواتح الرحموت: ٢/٢٨١، البدخشي: ٣/٩٢.

(٢) الإحكام للآمدي: ٣/٢١٣، العضد: ٢/٢٢٢.

يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض، ومع هذا الاحتمال فتخلف الحكم عنها لا يدل على إبطالها»[1].

وهذا يعني: أن الوصف وإن كان اعتباره تبعاً للحكمة لكن لا يلزم منه أن تكون الحكمة هي العلّة لأنه لا اعتبار لها عندهم إلا إذا كانت مضبوطة ليصح عند ذاك التعليل بها، أما بخلافه فإن المظنة هي العلّة وليس أدل على ذلك من أن البكارة مثلاً علّة للاكتفاء بالسكوت في النكاح والحكمة في ذلك غلبة الحياء في البكر بينما لا يكتفي في الثيب بسكوتها مهما بلغت درجة الحياء فيها، وهذا بالإجماع وما ذاك إلا لأن مراتب الحياء غير منضبطة في نفسها فلا بد إذاً من ضبطها بالبكارة[2].

ومن هنا يأتي قولهم: إن الحكمة لو كانت لها أقدار مختلفة، ولكل قدر وصف ضابط مناسب لشرع حكم من الأحكام فإنه من الأليق أن يشرع الحكم وفقاً لكل قدر من الأقدار، ومثلوا لذلك: بوجوب القطع إذا قطع يد أو رجل غيره عمداً عدواناً، فإن عملهُ هذا مناسب لحكمة لائقة به وهو القصاص تحصيلاً للزجر.

فلو قيل إنه قد تخلف الحكم ــ وهو القطع ــ عن حكمته ــ وهو الزجر ــ فيما لو قتل عامداً متعدياً مع أن الحكمة فيه أرجح لأن جناية القتل أبشع فهي مدعاة للزجر أكثر من القطع.

أجيب: بأنه شرع هنا بالقتل العمد ما هو أنسب وهو القتل قصاصاً وفيه تحصيل للحكمة ــ وهي الزجر ــ أكثر مما في الأول[3].

□ □ □

---

(١) نفس المصدر.

(٢) فواتح الرحموت: ٢/٢٨٢، تيسير التحرير: ٤/٢١.

(٣) فواتح الرحموت: ٢/٢٨٢، تيسير التحرير: ٤/٢١، العضد: ٢/٢٢٢.

الفصل الثالث
في
الاعتراضين: الثالث، والرابع

وهما: عدم التأثير وعدم العكس

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: في عدم التأثير.

المبحث الثاني: في عدم العكس.

* * *

المبحث الأول
في
عدم التأثير

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: في بيان المراد من عدم التأثير.

المطلب الثاني: في أقسام عدم التأثير.

١ ــ عدم التأثير في الوصف.

٢ ــ عدم التأثير في الأصل.

٣ ــ عدم التأثير في الحكم.

٤ ــ عدم التأثير في الفرع.

* * *

المطلب الأول
في
بيان المراد من عدم التأثير

يراد بهذا الاصطلاح عند الأصوليين: أن يبين المعترض أن الوصف الذي ذكره المعلل ــ المستدل ــ لا مناسبة فيه للحكم، ولا أثر له فيه، والأصوليون وإن اختلفت عبارتهم في ذلك إلا أن المؤدى واحد، فقد قال الإمام الرازي: «وهو عبارة عما إذا كان الحكم يبقى بدون ما فرض علّة له»[1].

وبمثله قال الإمام البيضاوي في المنهاج حيث قال: «الثاني عدم التأثير بأن يبقى الحكم بعده».

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٥٥.

وقد شرح البدخشي عدم التأثير بقوله: أي تأثير الوصف الذي جعله علّة في الحكم»[1].

وقريب منها ما ذكره الآمدي في الأحكام حيث قال: «سؤال عدم التأثير وهو إبداء وصف في الدليل مستغنى عنه في إثبات الحكم أو نفيه»[2].

أما العضد فكانت عبارته أقرب إلى ما ذكرت آنفاً وذلك لأنه فسر عدم التأثير بقوله: «عدم التأثير عبارة عن إبداء وصف لا أثر له» وقد علق عليه السعد التفتازاني بقوله: «أي إبداء المعترض في قياس المستدل وصفاً لا أثر له في إثبات الحكم بأن يظهر عدم تأثيره مطلقاً أو في ذلك الأصل أو يظهر عدم تأثير قيد منه أو يعلم عدم تأثيره بعد طرده في محل النزاع»[3].

وأما الإمام الزركشي فعبارته في البحر صريحة فـي هذا المعنى، وقد جمع بين ما ذهبوا إليه بقوله: «وهو عدم إفادة الوصف أثره بأن يكون غير مناسب فيبقى الحكم بدونه»[4].

وبمثل ذلك قال الشنقيطي في نشر البنود[5] كما أن إمام الحرمين فسره: بما كان وجوده وعدمه في الاعتدال بمنزلة[6].

وبناء على ما تقدم من أن عدم التأثير معناه أن الوصف لا مناسبة فيه للحكم اختص هذا القادح بقياس المعنى وهو ما ثبتت فيه علية الوصف المشترك بين الأصل والفرع بالمناسبة، وذلك لأنه المشتمل على المناسب، أما غيره كقياس الشبه فإنه لا يتصور معه ذلك لأن المعلل لم يدع فيه مناسبة فلا يتأتى القدح فيه

---

(١) المنهاج وشرح البدخشي عليه: ٨٦/٣.
(٢) الإحكام للآمدي: ٧٣/٤.
(٣) العضد وحاشية السعد عليه: ٢٦٥/٢.
(٤) البحر المحيط: ٢٨٧/٣.
(٥) انظر: نشر البنود: ٢١٧/٢.
(٦) الكافية في الجدل: لإمام الحرمين: ٢٩٠.

بعدم التأثير كما أنه اختص بالمستنبطة المختلف فيها فلا يتصور في المنصوصة ولا في المستنبطة المجمع عليها لأنها لا بد وأن يكونا علّة سليمة، لأنه لا بد فيهما من المناسبة صوناً للنص والإجماع عن الخطأ ومن هنا لا يصح القدح فيهما بعدمها[1].

ومما يجدر التنبيه له أن الحنفية ذكروا هذا القادح، باعتباره قسمًا من أقسام الممانعة التي عدوها من أصح ما يعترض به المعترض على العلّة المؤثرة وسموها، «الممانعة في المعنى»، قال السرخسي: «وأما الممانعة في المعنى الذي يكون به الوصف علّة موجبة للحكم شرعاً، فهو المطالبة ببيان التأثير، لما بينا أن العلّة به تصير موجبة للحكم شرعاً، وهي الحكم الباطنة التي يعبر عنها بالفقه»[2]، وسنتناول الممانعة بأقسامها بشيء من التفصيل عن قريب إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني
في
أقسام عدم التأثير

قسم علماء الأصول هذا القادح إلى أربعة أقسام، ومنهم من وصل بها إلى خمسة، كما فعل الزركشي في البحر، ويجدر أن نذكر كل قسم على حدة لتوضيح الأمر فيه، وفي كونه مفسداً للعلّة أو غير مفسد، فنقول وبالله التوفيق.

القسم الأول: عدم التأثير في الوصف:

والمقصود من عدم التأثير في الوصف: أن يكون الوصف المذكور في الدليل طردياً لا مناسبة فيه ولا شبه.

ومثال ذلك: صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم آذانها، شأنها في ذلك

---

(١) جمع الجوامع وشرحه للمحلي وحاشية البناني عليها: ٢/٣٠٧ ـ ٣٠٨، وتعليقات الشيخ بخيت على الإسنوي: ٤/١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) أصول السرخسي: ٢/٢٣٦، كشف الأسرار: ٤/٤٨، مرآة الأصول والإزميري: ٢/٣٥١ ـ ٣٥٢، ابن ملك وحواشيه: ٨٤٧.

شأن صلاة المغرب، فالمعلل هنا جعل عدم القصر علّة لعدم تقديم الآذان، ويلاحظ أن عدم القصر وصف طردي لا مناسبة فيه لعدم التقديم ولا شبه، بدليل أن عدم التقديم للآذان موجود حتى في الصلاة التي تقصر، وهذا القسم من عدم التأثير يعود بالنتيجة إلى طلب الدليل على علية الوصف؛ لأن المعترض يرى أن الوصف الذي ذكره المعلل لا يصلح أن يكون علّة لعدم المناسبة فيه أو الشبه فكأنه يقول هنا: إن عدم القصر الذي جعلته علّة هنا لا مناسبة فيه أصلاً فهو طردي، كما أنه لا يتأتى فيه قياس الشبه بأن يقال تردد بين الرباعية والثلاثية، فوجدناه أكثر شبهاً بالثلاثية فألحقناه بها، وما دام الوصف كذلك لا مناسبة فيه ولا شبه فإنه لا يصلح للتعليل به[1].

القسم الثاني: عدم التأثير في الأصل:

ومعناه أن يكون الوصف المعلل به قد استغنى عنه في إثبات الحكم بالأصل المقيس عليه، وذلك لوجود معنى آخر يستقل بالغرض فيكون الوصف الذي ذكره المعلل لا أثر له في الحكم بالأصل.

ومثاله: أن يقال في بيع الغائب: مبيع غير مرئي فلا يصح وذلك كالطير في الهواء، والسمك في الماء.

فالمعلل هنا ذكر أن علّة عدم صحة بيع الغائب كونه غير مرئي، وللمعترض إبطال ذلك لعدم تأثير تلك العلّة بإبداء معنى آخر مستقل بالغرض يصلح أن يكون علّة بأن يقول: إن كونه غير مرئي لا أثر له بدليل أن بيع الطير في الهواء لا يصح وإن كان مرئياً، لكن العجز عن التسليم ــ وهو موجود في الأصل ــ كافٍ في التعليل لأنه مستقل بالحكم.

---

(١) العضد: ٢/٢٦٦، الإحكام للآمدي: ٤/٧٣ ــ ٧٤، نشر البنود: ٢/٢١٨، البحر المحيط: ٣/٢٨٨، تعليقات الشيخ بخيت على الإسنوي: ٤/١٨٥، الكافية في الجدل: ٢٩١.

إذاً يرجع هذا القسم إلى معارضة كون الوصف في الأصل له أثر في الحكم بإبداء علّة أخرى في الأصل غير التي بنى عليها المعلّل حكمه[1].

وقد ذكر الآمدي الاختلاف في هذا القسم، فنسب إلى الأستاذ أبي إسحاق الاسفراييني ومن تابعه رده وعدم اعتباره قادحاً في العلّة، وذلك لأنهم اعتبروا هذا الوصف بمثابة إشارة إلى علّة أخرى في الأصل، ولا يمتنع عندهم تعليل الحكم الواحد في محل واحد بعلتين.

كما ذكر أن بعض الأصوليين قبله، وجعله من القوادح بناء على مذهبهم من عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين، وقد تقدم القول في ذلك مفصلاً[2].

القسم الثالث: عدم التأثير في الحكم:

ومعنى عدم التأثير في الحكم: أن يذكر المستدل في الدليل وصفاً لا تأثير له في الحكم المعلل.

وقد مثلوا له بما يقوله الحنفية في المرتدين المتلفين أموالنا في دار الحرب مستدلين على نفي الضمان عنهم في ذلك، أنهم مشركون أتلفوا مالاً في دار الحرب فلا ضمان عليهم شأنهم في ذلك شأن الحربي المتلف لأموالنا، فإن ذكر دار الحرب، في التعليل، لا تأثير له لأنه وصف طردي، لأن علماء الشافعية أوجبوا في إتلاف المرتد مال المسلم الضمان وإن لم يكن ذلك في دار الحرب، كما أن علماء الحنفية نفوا عنه الضمان سواء كان إتلافه في دار الحرب أو في دار الإسلام[3].

وبعد الملاحظة نجد أن هذا القسم من عدم التأثير مرجعه إلى القسم

---

(١) المصادر السابقة.

(٢) الإحكام للآمدي: ٤/٧٤.

(٣) العضد: ٢/٢٦٦، الإحكام للآمدي: ٤/٧٤، البحر المحيط: ٣/٢٨٩، نشر البنود: ٢١٩.

الأول، وهو عدم التأثير بالوصف، وذلك لأن المعترض هنا يطالب المستدل بتأثير كون الإتلاف في دار الحرب، أو أن يكون لذكر الوصف المشتمل عليه العلّة فائدة، وهذه الفائدة: إما ضرورية: كعدم الانتقاض مثلاً، ويمكن أن يمثل لهذا بقول معتبر العدد في الاستجمار بالأحجار عبادة متعلقة بالأحجار، لم يتقدمها معصية، فاعتبر فيها العدد كالجمار فإن قوله: «لم يتقدمها معصية» لا أثر له في التعليل لا في الأصل ولا في الفرع، لكن المعلل اضطر إلى ذكره هنا حتى لا ينتقض ما علل به لو لم يذكر فيه برجم المحصن فإنه عبادة متعلقة بالأحجار، ولم يعتبر فيها العدد لكنها تميزت عن تلك بأنها قد تقدمتها معصية.

وأما غير ضرورية: ومثالها أن يقال: الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر في إقامتها إلى إذن الإمام الأعظم شأنها في ذلك شأن الظهر مثلاً، فإن كلمة «مفروضة» حشو، لأنها لو حذفت من التعليل لم ينتقض وإنما ذكرت لتقريب الفرع من الأصل بتقوية الشبه بينهما إذ الفرض بالفرض أشبه به من غيره[1].

هذا وتجدر الإشارة إلى أن بعضهم كالزركشي عد هذين المثالين قسماً مستقلاً سماه عدم التأثير في الأصل والفرع جميعاً[2].

القسم الرابع: عدم التأثير في الفرع:

ويراد به: أن يكون الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وإن كان مناسباً ويمثل لذلك: بولاية المرأة وتزويجها نفسها بأن يقال: زوجت نفسها بغير إذن وليها فلا يصح نكاحها، كما لو زوجها الولي من غير كفء، فيقول المعترض: كون الزواج من غير كفء لا أثر له هنا لأن النزاع واقع فيما إذا زوجت نفسها من الكفء أو من غير الكفء وحكمهما سواء فلا أثر له.

والواقع أن هذا القسم مرجعه إلى القسم الثاني وهو عدم التأثير بالأصل،

---

(١) انظر: المصادر السابقة، وتعليقات الشيخ بخيت على الإسنوي: ١٨٨/٤.

(٢) البحر المحيط: ٢٨٩/٣.

وذلك لأن الملاحظ هنا عدم تأثير الوصف في الأصل استغناء عن هذا الوصف، وهو كونه من غير كفء بوصف آخر وهو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار الكفاءة وغيرها، ومن هنا يأتي القول بأنه راجع إلى الثاني، لأنه معارضة وصف بوصف آخر، هذا ما عليه كثير من علماء الأصول، وابن الحاجب في المختصر.

لكن السعد نقل عن ابن الحاجب في المنتهى أنه أرجع هذا القسم إلى القسم الثالث وهو عدم التأثير في الحكم، قال: «لأن المستدل جعل الوصف تزويجاً لم يراع فيه الولي كفاءة الزوج، فيقول المعترض فيه: عدم الكفاءة مما لا تأثير له، لأن تزويجها نفسها باطل عندكم سواء كان من كفء أو من غير كفء»[1].

حاصل هذه الأقسام:

إذا قلنا إن القسم الرابع مرجعه إلى القسم الثاني وهو عدم التأثير بالأصل، وقلنا بأن القسم الثالث مرجعه إلى القسم الأول وهو عدم التأثير بالوصف، فإذاً هذا يعني أنه لا يبقى من الأقسام سوى اثنين: عدم التأثير بالوصف، وعدم التأثير بالأصل. أما القسم الأول فإنه قادح في التعليل عند من يجوز التعليل بعلتين، وعند من يمنع، لأنا علمنا أنه يعود إلى عدم المناسبة لكون الوصف طردياً لا مناسبة فيه أصلاً، فهو عبارة عن طلب الدليل على علية الوصف، وهذا مما لا شك في قبوله، وبمثل هذا يقال في القسم الثالث، لأن المعترض فيه يطالب بإقامة الدليل على كون الإتلاف في دار الحرب مؤثراً في الحكم كما رأينا.

أما القسم الثاني: فإنه قد وقع فيه الخلاف بناء على اختلافهم في جواز التعليل بعلتين من عدمه، فمن منع التعليل بعلتين يرى أن عدم التأثير في الأصل قادح ومن أجاز ذلك لم يعد ذلك قادحاً.

□ □ □

---

(١) حاشية السعد: ٢/٢٦٦، وانظر: الإحكام للآمدي: ٤/٧٤، البحر المحيط: ٣/٢٩٨.

المبحث الثاني
في
عدم العكس

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: في تعريف العكس.

المطلب الثاني: في كون عدم العكس قادحاً أو غير قادح.

* * *

إنما يذكر عدم العكس عقيب عدم التأثير، لأنه مقابله، حتى أن بعض الأصوليين ذكره مقارناً له، تحت عنوان واحد كما فعل الإمام البيضاوي في المنهاج.

المطلب الأول
في
تعريف العكس

العكس لغة: يقال عكس الشيء يعكسه عكساً فانعكس: رد آخره على أوله[1].

العكس في اصطلاح المناطقة: قلب جزئي القضية مع بقاء الصدق والكذب والكيفية[2].

العكس في اصطلاح الأصوليين: انتفاء الحكم لانتفاء علّته، وهو ما يقابل الاطراد، فإن الإطراد ثبوت الحكم لثبوت علّته.

---

(١) انظر اللسان: ٤/٣٠٥٦.

(٢) المبين للآمدي: ٨٠، التعريفات: ١٥٣.

والعلّة: إما أن تكون مطردة منعكسة، وهذه هي العلّة التي لا خلاف فيها.

أما إن فقدت شيئاً من ذلك، فهي موضع خلاف بين الأصوليين.

فإن اعترض معترض على العلّة بأنها غير مطردة وذلك بأن تخلف عنها الحكم مع وجودها، فهذا ما سميناه بالنقض أو التخصيص وقد قدمنا الكلام فيه مفصلاً[1].

وإن اعترض عليها بأنها غير منعكسة فهذا هو ما نتحدث فيه الآن وهو ما أطلق عليه الأصوليون «عدم العكس» أو «تخلف العكس».

وقد عرفه غير واحد من الأصوليين بأنه: «ثبوت الحكم في صورة أخرى بعلّة أخرى، غير الأولى»[2].

أو هو: «وجود الحكم بدون الوصف في صورة أخرى بعلّة أخرى»[3].

وقد جعل البيضاوي وبعض الأصوليين من هذا القبيل ما ذكرناه آنفاً من استدلال الحنفية على منع تقديم آذان الصبح بقولهم: صلاة الصبح صلاة لا تقصر وعليه فلا يجوز تقديم آذانها على وقتها قياساً على صلاة المغرب، يعني: أن العلّة الجامعة بينهما على هذا كون كل منهما لا يقصر، فيجيبه الشافعي: بأن هذا الوصف غير منعكس؛ لأن هذا الحكم وهو المنع من تقديم الآذان ثابت في صورة أخرى غير صورة النزاع، وقد زال هذا الوصف منها فإن الظهر مثلاً صلاة تقصر مع أن آذانها لا يصح تقديمه عليها وبالضرورة فإن منع التقديم هنا ليس للعلّة التي ذكرتموها وهي عدم القصر لأن هذه العلّة لا وجود لها هنا مع أن المنع باق مما دلنا على أن التقديم هنا لعلّة أخرى غير ما ذكرتم[4].

---

(١) انظر: جمع الجوامع: ٢/٣٠٥، الحدود: ٢٧٥.

(٢) انظر: المنهاج وشرح الإسنوي عليه: ٣/٨٧ ـ ٨٨، الكافية: ٦٦.

(٣) انظر: البحر المحيط: ٣/٢٨٦.

(٤) انظر: البيضاوي والإسنوي عليه: ٣/٨٨، البحر المحيط: ٢/٢٨٦.

المطلب الثاني
في
كون عدم العكس قادحاً أو غير قادح

أما عن كون عدم العكس: مانعاً من العلّة وقادحاً فيها، فإن هذا مبني على أمرين:

الأمر الأول: هل أن العكس شرط من شروط صحة العلّة وهذا أمر سبق لنا التحدث فيه في شروط العلّة.

الأمر الثاني: جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين، وهذا أيضاً سبق لنا تفصيله.

والذي يعنينا هنا أن نقول باختصار:

إن من جوز تعليق الحكم الواحد بعلتين فإنه لا يرى في عدم العكس ناقضاً للعلّة، وذلك لجواز أن يكون وجود الحكم لعلّة أخرى غير العلّة التي ذكرها المعلل، وأما عند من يمنع تعليل الحكم الواحد بعلتين فإنه يعد قادحاً عنده.

ولما كان الأمر متعلقاً بما ذكرنا، وسبق لنا تفصيل كل ذلك فإني أكتفي بهذا الموجز تاركاً للقارىء الكريم الرجوع إلى المبحثين الخاصين بذلك[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحنفية ذكروا أن وجود الحكم مع عدم العلّة واحد من أوجه الاعتراضات الفاسدة على العلل المؤثرة، وأن قيام الحكم مع عدم العلّة لا بأس به وذلك لجواز أن يكون ثابتاً بعلّة أخرى، حيث لا منافاة بين ثبوته بعلّة وبين ثبوته بعلّة أخرى، وقاسوا ذلك على ثبوت الحكم، فإنه يجوز أن يثبت بشهادة شاهدين، ويجوز أن يثبت بشهادة أربعة حتى لو رجع اثنان من

---

(١) انظر: الإسنوي: ٨٨/٣، البحر المحيط: ٢٨٦/٣ ـ ٢٨٧، نشر البنود: ٢١٦/٢ ـ ٢١٧، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٥٦، جمع الجوامع بشرح المحلي: ٣٠٧/٢، وحاشية العطار: ٣٥٠/٢ ـ ٣٥٢، أصول السرخسي: ٢٣٣/٢.

الشهود عن شهادتهما قبل القضاء فإن القضاء يبقى واجباً بشهادة الشاهدين الباقيين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التعليل لم يقم لإبطال علّة أخرى، بل لإيجاب الحكم بالعلّة ومع كونه ثابتاً بها يجوز أن يثبت بغيرها[1].

□ □ □

(١) أصول السرخسي: ٢/٢٣٣، الكشف: ٤/٤٥.

الفصل الرابع
في
الاعتراض الخامس

وهو: الممانعة

ويشتمل على: تمهيد ومبحثين:

التمهيد: وفيه تعريف الممانعة ـ لغة واصطلاحاً.

المبحث الأول: في طريقة الحنفية في تناول الممانعة.

المبحث الثاني: في طريقة الشافعية في تناول الممانعة.

* * *

التمهيـد

إنما أذكر الممانعة هنا لما لها من ارتباط بينها وبين عدم التأثير باعتباره واحداً من أقسامها، كما أشرنا إلى ذاك في حينه.

وقد اختلفت طريقة الأصوليين في تناولهم لهذا الاعتراض.

فقد ذكر الأصوليون من الحنفية الممانعة باعتبارها واحدة من الأوجه الصحيحة، للاعتراض على العلّة سواء في ذلك المؤثرة: وهي ما ظهر أثرها بنص أو إجماع في موضع من المواضع، أو الطردية: وهي كل وصف اعتبر علّة لدوران الحكم معه وجوداً عند البعض، ووجوداً وعدماً عند البعض الآخر، من غير نظر إلى ملائمته وثبوت أثره في موضع بنص أو إجماع[1].

وإنما ذكر الحنفية في تقسيماتهم الطرد مع أنه ليس بحجة على المذهب

---

(١) ابن ملك وحاشية الرهاوي عليه: ٨٣٥.

الصحيح عند كثير منهم، استطراداً وتمشياً مع القائلين به، قال في الكشف: «والاحتجاج بالطرد وإن كان فاسداً إلا أنه لما عم بين الجدليين، ومال إليه عامة أهل النظر ذكر العلل الطردية في التقسيم ليبين الاعتراضات الواردة عليها»[١].

أما الشافعية: فإن لهم طريقة في تناولها تختلف شكلاً عما ذهب إليه الحنفية، وسنتناول ما ذهبوا إليه كلاً على حدة، بعد ذكر تعريفها.

تعريف الممانعة:

لغة: يقال مانعته الشيء ممانعة فهو منيع، أي: اعتزّ وتعسر[٢].

تعريفها اصطلاحاً: عرفها بعضهم: بأنها منع مقدمة بعينها إما مع السند أو بدونه[٣]، وقريب منه ما ذكره ابن ملك في تعريفه لها بقوله: هي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها أو بعضها من غير إقامة الدليل عليه»[٤].

لكن الرهاوي ذكر تعريفاً اعتبره أشمل مما ذكره ابن ملك حيث قال فيها: «هي امتناع السائل عن قبول ما أوجبه المعلل من غير دليل، وهو أعلم لشمول منع الحكم»[٥].

وإنما أرادوا بمقدمات الدليل: ان القياس مبني على مقدمات هي أن يكون للوصف علّة وتكون العلّة موجودة في الأصل والفرع وأن تتحقق شرائط التعليل وأوصاف العلّة من التأثير وغيره، ولذلك فإن هذه الشروط، مدعاة لأن يعترض المعترض بمنع هذه المقدمات كلاً أو بعضاً.

□ □ □

(١) كشف الأسرار: ٤/٤٣.
(٢) اللسان: ٦/٤٢٧٧.
(٣) مرآة الأصول: ٢/٣٥١.
(٤) ابن ملك: ٨٣٧.
(٥) الرهاوي على ابن ملك: ٨٣٨.

المبحث الأول

فـــي

طريقة الحنفية في تناول الممانعة

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: الممانعة في العلل المؤثرة.

المطلب الثاني: الممانعة في العلل الطردية.

* * *

المطلب الأول

فـــي

الممانعة في العلل المؤثرة

لما كانت الممانعة أوقع سؤال يرد على العلل، كما قال الأصوليون من الحنفية، وأنها تكون في العلل المؤثرة والطردية، تناولوا الممانعة في العلتين بالتفصيل.

فالأولى الممانعة في العلل المؤثرة:

تنقسم الممانعة في العلل المؤثرة إلى أربعة:

أولها: ممانعة في نفس العلّة.

ثانيها: ممانعة في الوصف الذي يذكر المعلل أنه علّة.

ثالثها: ممانعة في شرط صحة العلّة أنه موجود في ذلك الوصف.

ورابعها: ممانعة في المعنى الذي صار به ذلك الوصف علّة للحكم[1].

---

(١) انظر: أصول السرخسي: ٢/٢٣٥، الكشف: ٤/٤٩.

الأول: الممانعة في نفس العلّة:

ومعنى هذا أن المعترض يمنع كون ما تمسك به المعلّل علّة بأن يقول: لا أسلم أن ما ذكرت من الوصف صالح لأن يكون علّة، وإنما جعل الحنفية هذا من موانع العلة، لأن بعض الأصوليين تمسكوا في التعليل بما لا يصلح للتعليل ولا يكون حجة عندهم، وذلك كالاحتجاج بالعدم والتعليل به مثلاً، فإنه عند غير الحنفية يعد دليلاً صحيحاً، بينما ينفي الحنفية الاحتجاج به وعدوا الاحتجاج به احتجاجاً بلا دليل وهكذا يقال عندهم: فيمن تمسك بالطرد، وتعارض الأشباه، وما إلى ذاك مما جعلوه احتجاجاً بلا دليل.

قالوا في تعليل ما ذهبوا إليه: «فلو تركت الممانعة يكون قبولاً من الخصم ما لا يكون حجة أصلاً، وذلك دليل الجهل، فكانت الممانعة في هذا الوضع دليل المفاقهة»[1].

المثـال:

مثل الحنفية لما ذهبوا إليه بما علّل به الشافعية في النكاح حيث ذهبوا إلى أنه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال، لأنه ليس بمال شأنه في ذلك شأن الحدود والقصاص.

فإن كونه ليس بمال لا يصح التعليل به عند الحنفية، لأنه تعليل بعدم وصف والتعليل بالعدم غير جائز عندهم، لأن عدم الوصف لا يعدم الحكم، لجواز أن يكون الحكم ثابتاً باعتبار وصف آخر[2]، وسيأتي مزيد تفصيل في هذا القسم من الممانعة عند ذكر تفصيل الشافعية لها.

الثاني: الممانعة في الوصف الذي ذكر المعلل أنه علّة:

هكذا عبروا، وقد قصدوا بذلك أن تقع الممانعة هنا في وجود الوصف ــ بعد التسليم بأنه صالح للتعليل به ــ في الأصل أو في الفرع، بأن يقال:

---

(١) انظر: الكشف ٤/٤٩، أصول السرخسي: ٢/٢٣٦.

(٢) انظر الكشف: ٣/٣٧٤ و٤/٤٩، أصول السرخسي: ٢/٢٣٠، ٢٣٦.

سلمنا أن ما ذكرته يصلح للتعليل به لكنا لا نسلم وجوده في الأصل، أو لا نسلم وجوده في الفرع.

ولذلك أمثلة كثيرة جداً:

منها: أن يقول قائل: الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعاً، فلا يقبل جلده الدباغ قياساً على الخنزير، فيعترض عليه معترض: بأن الوصف الذي ذكرته في الأصل غير موجود؛ لأنا لا نسلم أن الخنزير يغسل من ولوغه سبعاً.

ومنها: قولهم في الأخ: انه شخص يصح التكفير بإعتاقه، فلا يعتق إذا ملكه، شأنه في ذلك شأن ابن العم، فإن المعلل هنا إن قصد بأن الأخ يصير ملكاً له، ثم يعتق عن الكفارة بإعتاق مقصود واقع بعد الملك فإنه من غير المسلم أن هذا الوصف موجود في الفرع وهو الأخ، لأنه يعتق بمجرد الملك، وإن قصد أنه يعتق إذا ملكه فإن هذا التعليل لا يفيد أيضاً؛ لأن هذا الوصف غير موجود في الأصل وهو ابن العم، فهذا مثال يصح التمثيل به لما لم يسلم فيه بوجود الوصف في الأصل، وما لم يسلم فيه بوجود الوصف في الفرع حسب ما بينا[1].

وسيأتي ذكر هذا القسم من الممانعة عند تقسيم الشافعية للمانعة في حكم الأصل.

الثالث: الممانعة في الشرط:

والمراد بهذه الممانعة أن يمنع المعترض العلّة بعدم توفر شروط التعليل فيها، والمعول عليه هنا منع الشرائط المتفق عليها في الأصل أو في الفرع، فلو منع وجود شرط مختلف فيه فإن هذا المنع غير معتبر؛ لأن المعلل من حقه أن يجيب: بأن هذا الذي تعترض به ليس بشرط معتبر عندي.

ومن الأوصاف المتفق عليها في التعليل أن لا يكون الوصف المعلل به

---

(١) انظر: التلويح على التوضيح: ٦٦/٢ و٩٠، مرآة الأصول والإزميري: ٣٥١/٢ ـ ٣٥٢، الكشف: ٤٩/٤، أصول السرخسي: ٢٣٦/٢.

مغيراً حكم الأصل، فإذا حصل التعليل بمثل هذا فإنه يصح الاعتراض عليه وقد ذكرنا شروط العلّة المتفق عليها والمختلف فيها مفصّلة، فلا داعي إلى التطويل بها هنا[1].

الرابع: الممانعة في المعنى الذي يكون به الوصف علّة موجبة للحكم شرعاً:

وذلك المعنى هو الأثر الذي تركه ذلك الوصف؛ لأن الوصف المجرد عن الأثر لا يعتبر حجة عند الأكثرين، وهذا ما أطلق عليه غير الحنفية عدم التأثير، وقد سبق أن تحدثنا عنه وعن أقسامه قريباً.

المطلب الثاني
في
الممانعة في العلل الطردية

قسم علماء الحنفية الممانعة في العلل الطردية إلى أربعة أيضاً:

(أ) ممانعة في نفس الوصف.

(ب) ممانعة في صلاح الوصف للحكم.

(ج) وممانعة في نفس الحكم.

(د) وممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف.

الأول: الممانعة في نفس الوصف:

الناظر إلى هذا العنوان ينصرف ذهنه إلى أن المراد بالممانعة في نفس الوصف ما أريد بها في التقسيم الأول عند الكلام عن العلل المؤثرة، وذلك بأن تكون الممانعة في نفس العلّة لأنها غير صالحة للاحتجاج بها، وأن الاحتجاج بها احتجاج بلا دليل، لكن هذا المعنى غير مراد هنا، بل المراد بالممانعة في نفس الوصف هنا غير ذلك، فبعضهم ذهب إلى أن المراد من الممانعة في نفس الوصف: منع تعلق الحكم بذلك الوصف في الفرع، مع تسليم تعلق الحكم بذلك الوصف في الأصل وعليه ابن ملك.

---

(١) المصادر السابقة.

وبعضهم ذهب إلى أن المراد: منع وجود الوصف في الفرع وعليه صاحب التوضيح.

وآخرون ذهبوا: إلى أن المراد بالممانعة هنا: منع تعلق الحكم بذلك الوصف في الفرع أو منع وجوده فيه.

وإنما ذهبوا إلى تفسير الممانعة في الوصف إلى هذه المذاهب؛ لأن المعنى الأول الذي يتأتى في المؤثرة لا يمكن جريانه في الطردية؛ لأنها لا تأثير لها وليست بحجة صحيحة عندهم فلا يتأتى معها الممانعة في نفس الحجة، ويمكن أن يتأتى معها الممانعة في وجود العلّة، سواء كان ذلك في الأصل أو في الفرع أو فيهما[1].

المثـــال:

مثلوا لهذا القسم من الممانعة:

بما ذهب إليه الشافعية في تعليل كفارة الإفطار حيث قالوا: إنها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب لغيره من الأكل والشرب، شأنها في ذلك شأن حد الزنا، فالأصل هنا: حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالأكل، والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع.

والحنفي يجيب بمنع صدق الوصف على كفارة الصوم وذلك بأن يقول: لا نسلم أن الكفارة متعلقة بالجماع مع أن الحنفي مسلم في وجود هذا الوصف بالأصل، فإن وجوب الحد من الزنا متعلق بالجماع.

وعلى هذا فإن الكفارة عند الحنفي ليست متعلقة بالجماع، بل بالأقطار على وجه يكون جناية متكاملة، واستدلوا على ذلك: بأنه لو جامع ناسياً لا يفسد صومه لعدم الفطر.

---

(١) انظر: ابن ملك وحاشية ابن الحلبي: ٨٣٨، إزميري: ٣٥٣/٢، كشف الأسرار: ١٠٨/٤، التوضيح والتلويح عليه: ٩٥/٢، السرخسي: ٢٦٩/٢.

وما دام أن سبب الكفارة هو الفطر بالصفة التي ذكرنا، فإن هذا السبب يكون موجوداً بالأكل والشرب والجماع على حد سواء[1].

وقد مثلوا بأمثلة أخرى يحسن الرجوع إليها ولا يسعني ذكرها خشية التطويل في شرحها[2].

وسيأتي ذكر هذا النوع من الممانعة عند تقسيم الشافعية للممانعة في حكم الأصل.

الثانية: الممانعة في صلاحية الوصف للحكم:

وذلك بأن يقول المعترض، أسلم أن الوصف موجود، لكني لا أسلم صلاحيته للحكم.

والمراد بصلاحية الوصف: تأثيره وملائمته للحكم، وذلك لأن الوصف بمجرده لا يصلح لإثبات الحكم، لأنه ليس بحجة في نفسه، وإنما يكون حجة بواسطة التأثير، وعليه: فإن كل وصف لا يظهر تأثيره فإنه لا يقوم دليلاً صحيحاً على العلية.

وربما يتعلل المعلل بالعلل الطردية: بأن الأثر عنده ليس بشرط، بل الطرد كاف في إثبات العلية، حتى لو لم يظهر التأثير فلا حاجة إلى بيانه، فإن المعترض له أن يجيب: بأن الكلام هنا في إثبات الحكم على الخصم، وهذا يعني أن الخصم لا بد وأن يكون مسلمًا جميع المقدمات التي يذكرها المعلل، وعليه: فإنه ما دام الوصف بدون التأثير لا يسلمه الخصم أن يكون حجة فإنه لا يصلح للاحتجاج به عليه، ويمكن أن تتضح هذه الجزئية بالكافر مثلاً، فإنه إذا أقام بينة كفاراً على مسلم بأن له على المسلم كذا، فإن هذه البينة لا تقبل، وليس للمدعي أن يقول: إني أثبت حقي بما هو حجة عندي، لأن الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة عنده غير مقبول، وعلى ذلك فإن المراد بصلاحية الوصف

---

(١) ابن ملك والرهاوي عليه: ٨٣٨، والمصادر السابقة.

(٢) انظر الكشف: ٤/١١٠ ــ ١١١.

هنا صلاحه للإلزام به على الخصم، وذلك لا يكون إلا بأن يكون مؤثراً[1]، وستأتي الإشارة إلى هذا القسم من الموانع عند الكلام على القسم الثاني.

المثـــال:

مثلوا للممانعة في صلاحية الوصف بأمثلة أكتفي بذكر مثال واحد توضيحاً للمسألة:

فقد قالوا في تعليل تكرار مسح الرأس: هذه طهارة مسح، فيسن فيها التثليث قياساً على الاستنجاء بالأحجار.

فالاستنجاء هو الأصل المقيس عليه والوصف هو المسح.

فإن الحنفي المعترض يقول: لا نسلم أن المسح الذي يدل على التخفيف يكون صالحاً لتعليق حكم التثليث به؛ لأن حكم التثليث ينبىء عن التغليظ به فلا تناسب بين هذا وذاك، وبدون صلاحية الوصف للتعليل لا يصح له[2].

الثالث: الممانعة في نفس الحكم:

وهي كما قلنا: منع ثبوت الحكم المدعي في الأصل أو الفرع، وبالضرورة فإن هذا يكون بعد التسليم بصلاحية الوصف للعلية.

ومثال ذلك:

يقول الشافعية: في تكرار مسح الرأس: إنه ركن في الوضوء فيسن تثليثه، كغسل الوجه.

فيجيبه الحنفي: إني لا أسلم هذا الحكم ــ وهو تثليث الغسل ــ في الأصل وهو الوجه، فليس المسنون في غسل الوجه التثليث، بل المسنون فيه التكميل. والتكميل يحصل بالزيادة على الفرض في محله من جنسه، شأنه في

---

(١) كشف الأسرار: ١١٧/٤، ابن ملك وحاشية الرهاوي: ٨٣٩.

(٢) انظر: المثال وغيره في: أصول السرخسي: ٢٦٩/٢، ٢٧١، كشف الأسرار: ١١٧/٤، ابن ملك: ٨٣٩.

ذلك شأن أركان الصلاة، فإن إكمال ركن القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه، وهو تلاوة القرآن، وهكذا الركوع والسجود.

وفي الغسل لما كان الاستيعاب فرضاً فإنه لا يتحقق فيه الإكمال بهذه الصفة إلا بالتكرار، ومن هنا كان التكرار مسنوناً لغيره، أي: لتحصيل صفة الكمال به لا لعينه.

وهذا المعنى وهو استيعاب الفرض محله معدوم في المسح؛ لأن الاستيعاب فيه سنة وليس بركن، وبهذا فارق الغسل، فلا يحتاج إلى التكرار لإقامة سنة التكميل فيه، وذلك بحصول المقصود به باستيعاب جميع الرأس مرة واحدة.

هذا، وان للممانعة في الحكم أمثلة كثيرة، وأكتفي بما ذكرت تاركاً للباحث الرجوع إليها في مظانها[1].

أقــــول:

ومما يحسن التنبه له هنا: أن هذا القسم ليس متوجهاً على التعليل نفسه؛ لأن المنع هنا كان منعاً لحكم الأصل، فلا يثبت في الفرع، واعتباره واحداً من أقسام الممانعة في العلل الطـردية لا يتأتى إلا من باب أن يقال: الممانعة في القياس الثابت بالعلل الطردية، وستأتي الإشارة إليه عند تفصيل مـذهب الشافعية في الاعتراض على حكم الأصل.

الرابع: الممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف:

بأن يمنع إضافة الحكم إلى الوصف الذي جعله المعلل علّة.

وبيانه: من المعلوم أن أهل الطرد يضيفون الحكم إلى الوصف من غير دليل يوجب إضافة ذلك الحكم إلى هذا الوصف سوى أنهم وجدوا الحكم عند وجود الوصف وعدموه عند عدمه، ومن هنا يأتي الاعتراض عليهم: بأن نفس

---

(١) انظر: أصول السرخسي: ٢/٢٧١ ــ ٢٧٥، كشف الأسرار: ٤/١١٢ ــ ١١٦، ابن ملك: ٨٤٠.

الوجود عند الوجود لا يصلح أن يقوم دليلاً كافياً في صحة إضافة الحكم إلى ذلك الوصف، لجواز أن يكون قد حصل ذلك اتفاقاً، وكذلك العدم لا يصلح لإضافة الحكم إليه، لأن المرجح عند الحنفية أن العدم لا يصلح موجباً للحكم.

هذا، وقد فرقوا بين هذا القسم من الممانعة وبين القسم الأول، وهو الممانعة في نفس الوصف، ان الممانعة في نفس الوصف تكون في منع تعلق الحكم بالوصف في الفرع مع تسليم تعلقه في الأصل، أما الممانعة في نسبة الحكم، فإنها تكون في منع تعلق الحكم في الأصل بالوصف[1].

المثـــال:

لهذه الممانعة أمثلة كثيرة أكتفي بذكر مثال واحد توضيحاً لها:

قالوا في الأخ: إنه يعتق على أخيه عند الدخول في ملكه، وعلّلوا ذلك بعدم البعضية بينهما، شأنه في ذلك شأن ابن العم.

والمعترض يمنع في ابن العم أن يكون انتفاء العتق عند دخوله في ملكه لهذا الوصف، وهو عدم البعضية بينهما؛ لأن العدم لا يجوز أن يكون موجباً حكماً، فلا بد إذاً من القول بعلّة أخرى كبعد القرابة بينهما مثلاً[2].

□ □ □

---

(١) كشف الأسرار: ١١٨/٤، ابن ملك والرهاوي عليه: ٨٤١، أصول السرخسي: ٢٧٥/٢.

(٢) انظر في الأمثلة: المصادر السابقة.

المبحث الثاني
في
طريقة الشافعية في تناول الممانعة

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: في المنع في الأصل.

المطلب الثاني: في المنع في الفرع.

* * *

الشافعية ذكروا أن المنع منه ما يتوجه على الأصل، ومنه ما يتوجه على الفرع ولكل من ذلك تفصيلات نعرض لها بالآتي:

المطلب الأول
في
المنع في الأصل

وهذا المنع من وجوه:

الوجه الأول: من المنع في الأصل:

أن يمنع المعترض كون الأصل معللاً أصلاً، ومنشأ هذا: أنه وقع الاتفاق بين العلماء على أن الأحكام تنقسم إلى قسمين، فمنها ما يعلل، ومنها ما لا يعلل، ومن هنا يتأتى للمعترض أن يقول: إن هذا الأصل الذي قست عليه فرعك غير معلل، ومن ادعى تعليل شيء كلف ببيانه.

وهذا الوجه من المنع مما وقع فيه الاختلاف في قبوله بين الأصوليين من الشافعية.

فإمام الحرمين يرى أنه اعتراض صحيح على القياس في حالة واحدة، وهي ما إذا لم يذكر المعلل الوصف أو الفرع تحريراً، أما إذا حرر فلا يتجه عنده؛ لأن هذا عنده بمثابة ادعاء أن ما أبداه من الوصف هو علّة في حكم الأصل، قال في البرهان: «وسبيل افتتاح النظر من طريق القياس أن يبين الرجل حكمًا في الأصل ويطلب علّته، فإذا صحت عنده علّة الحكم وألفاها متعدية أصلها موجودة في غيره، فإنه يحكم فيما توجد العلّة فيه بحكم الأصل الذي ثبت عنده تعليله، فأما إذا لم تظهر علّة فلم يأت بدليل فلا وجه لعد المنع في هذا المقام اعتراضاً»[1].

إلى أن قال: «فإن ذكر معنى ادعاه علّة فلا معنى لمطالبته بكون الأصل معللاً فإنه مطالب بكون ما أبداه وادعاه علّة، فإن استمكن منه ففي ضمنه إثبات كونه معللاً»[2].

وذهب غيره: إلى أن هذا الاعتراض باطل؛ لأن المعلل إذا أتى بالعلّة لم يكن لهذا السؤال معنى، ولما كان هذا الاعتراض لا يتوجه إلى العلّة نفسها، بل ولا يقدح فيها فإنه لا يتناوله بحثنا بصورة مباشرة، لذا فإنه لا داعي للإطالة بتفصيل المقال فيه أكثر من ذلك[3]، وتجدر الإشارة إلى أن الكثيرين أغفلوه، كما أن الحنفية لم يذكروا في تقسيمهم للممانعة شيئاً من هذا القبيل كما تقدم.

الوجه الثاني: من المنع في الأصل:

أن يمنع المعترض ما ادعاه المعلل علّة لحكمه أن يكون علّة، ويكون بعد التسليم بأن الأصل معلل.

وقد أطلق عليه بعضهم: «المطالبة»، وعنوا بذلك المطالبة بتصحيح العلّة، وهذا المعنى هو المراد عند إطلاقها، فإذا قيدت بغير ذلك انصرفت إلى

---

(١) البرهان: ٢/٩٦٦.

(٢) البرهان: ٢/٩٦٧.

(٣) انظر عنه: المصدر السابق، والبحر المحيط: ٣/٣١٤، ٣١٥، المنخول: ٤٠١ ـ ٤٠٢، نهاية الوصول: ٢/٢٣٨.

ما قيدت به كقولهم المطالبة بوجود الموصف أو المطالبة بثبوت الحكم في الأصل وما إلى ذاك.

وإنما كان هذا الوجه اعتراضاً صحيحاً عند الجمهور؛ لأن الحكم لا بد له من جامع هو علّة الحكم، وربما تمسك المعلل بما لا يصلح للتعليل به، كالطرد عند عدم القائلين به فيجعله علّة لحكمه مما يجعل المعترض ينفي أن ما ادعاه المعلل علّة صالح للتعليل به.

فهو لا شك من أعظم الأسئلة التي ترد على القياس وذلك لعموم وروده على كل ما يدعي كونه وصفاً جامعاً؛ ولأن مسالك العلية متشعبة فتتعدد طرق الانفصال عنها.

وليس من شك في أن الحكم في الفرع لا يمكن إثباته بمجرد كونه ثابتاً في الأصل من دون أن يكون هناك ما يجمع بين الأصل والفرع، وما لا يصلح لأن يكون جامعاً يكون محل نظر من الخصم مما يجعل التمسك به من قبل المعلل غير مقبول.

ومثاله: أن يقال في الكلب: حيوان يغسل من ولوغه سبعاً، فلا يقبل جلده الدباغ، قياساً على الخنزير، فيقول المعترض: لا نسلم أن كون جلد الخنزير لا يقبل الدباغ معلل بكونه يغسل من ولوغه سبعاً، فالمعترض هنا مسلم أن الأصل معلل، لكنه لا يسلم أن الوصف الذي ذكره المعلل هو العلّة.

وذهب بعضهم إلى عدم قبول هذا الاعتراض واحتجوا لما ذهبوا إليه بأدلة نذكر منها:

أولاً: لو قبل هذا الاعتراض وقلنا: بأن العلّة التي ذكرها المعلل ليست علّة، فإن هذا يمكن أن يقال لكل دليل يذكره المستدل على كون الوصف علّة، وهذا أمر لا ينتهي، فيجب عدم قبول مثل هذه الدعوى صوناً للكلام عن الخبط والانتشار.

وأجيب على هذا: إنه يمكن انقطاع التسلسل بمجرد ذكر ما يفيد ثبوت

كون هذا الوصف علّة ولو بأدنى ظن وذلك بطرق العلّة المعروفة، والمطالبة بعلية ما غلب على الظن أنه علّة تكون بعد ذلك مجرد عناد وهو مردود بالإجماع.

ثانياً: وقالوا أيضاً: إن القياس معناه رد الفرع إلى الأصل بجامع، وما دام المستدل قد أتى به فقد خرج عن العهدة وأدى وظيفته، وما على المعترض بعد ذلك إلا التسليم أو القدح في العلّة.

والجواب عليه: إنه من غير المستقيم أن يتحقق القياس بجامع لا يغلب على الظن كونه علّة وعليه: فإنه ينبغي أن يقال في حد القياس: إلحاق فرع بأصل بجامع ظن صحته.

ثالثاً: الأصل في الوصف الذي ثبت الحكم عقيبه في الأصل المقيس عليه أن يكون علّة له، ومن ادعى أن الوصف الجامع ليس بعلّة فإن عليه البيان.

ويجاب عليه: بأنه من غير المسلم ما ذهبتم إليه من أن الأصل علية كل ما ثبت الحكم معه من الأوصاف، فلرب وصف لا مناسبة له للحكم فكيف يكون علّة له مع أن المناسبة شرط في صحة العلّة، فالاكتفاء باقتران الحكم بالوصف ممنوع حتى تتحقق المناسبة.

رابعاً: قالوا: إنه قام الدليل على صحة الوصف؛ وذلك لأن عجز المعترض من الاعتراض على الوصف المذكور دليل على صحته، فالمنع من الصحة مع قيام الدليل عليها لا يكون مقبولاً.

والجواب عليه: أنه لو كان عجز المعترض دليلاً على صحة العلّة: لكان عجز المستدل عن تصحيح العلّة دليل فسادها، وليس ذاك أولى من هذا في هذا المقام، وهذا مما لم يقل به أحد.

خامساً: القياس مرجعه إلى تشبيه الفرع بالأصل، والشبه حجة، وقد تحقق ذلك بالمذكور من الوصف الجامع، وعليه: فلا حاجة إلى إبداء غيره من الأوصاف.

والجواب عليه: إنه من غير المسلم أن مطلق المشابهة بين الأصل والفرع في مطلق وصف مقيد لظن إثباته[1].

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الوجه من المنع في الأصل هو نفس ما ذهب إليه الحنفية من الممانعة في نفس العلّة في العلل المؤثرة، والذي سبق بحثه هناك، كما إنه قريب من القسم الثاني من الممانعة في صلاحية الوصف للحكم، والذي ذكرناه في تقسيمهم للمنع في العلل الطردية.

والجواب على هذا المنع: لما كان الاعتراض هنا لا يمس أصل التعليل للأصل، بل هو اعتراض على علية الوصف الذي ذكره المستدل، فإنه لا مناص من أن يقوم المستدل بإثبات علية الوصف الذي ذكره بمسلك من مسالك العلّة المعروفة، وحينئذ فإن من حق المعترض أن يورد من الأسئلة ما يراه مناسباً، والمسلك الذي ذكره المعلل وبنى عليه علّته، فإن لكل مسلك اعتراضاً مخصوصاً يختلف عن الاعتراض على العلّة نفسها، فإذا قال المستدل: يحرم الربا في الأرز قياساً على البر، والعلّة الطعم. واعترض المعترض بقوله: لا أسلم أن الطعم هو العلّة، بل العلّة عندي الكيل، فإن للمعلل أن يثبت علية الطعم بقوله عليه الصلاة والسلام: «الطَّعام بالطعامِ رباً» وهكذا[2].

الوجه الثالث: من المنع في الأصل:

منع الحكم في الأصل:

ومثاله ما لو قالوا الشافعي في إزالة النجاسة بالخل:

مائع لا يرفع الحدث، فلا يرفع حكم النجاسة، قياساً على الدهن،

---

(١) انظر في جميع ذلك: البحر المحيط: ٣١٥/٣، الإحكام للامدي: ٧١/٤ ـ ٧٣، البرهان: ٩٧٠/٢، نهاية الوصول: ٢٤١/٢، مختصر المنتهي والعضد عليه: ٢٦٣/٢ ـ ٢٦٤، نشر البنود: ٢٤١/٢، المنخول: ٤٠١، جمع الجوامع بشرح المحلي: ٣٢٥/٢.

(٢) العضد: ٢٦٤/٢، البحر المحيط: ٣١٦/٣، الإحكام للآمدي: ٧٣/٤، جمع الجوامع بحاشية البناني: ٣٢٥/٢، وبحاشية العطار: ٣٦٩/٢.

فيقول الحنفي: لا أسلم الحكم في الأصل، فإن الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة، وفي هذا المنع تفصيلات ومذاهب للعلماء في أنه انقطاع للمستدل أو ليس انقطاعاً، وبعض المسائل المتعلقة بذلك، ولما كان هذا لا يمس العلّة بشيء، فإنه ليس من موضوع بحثنا وإنما ذكرناه استطراداً وللمستزيد أن يرجع إليه في محله[1].

وقد سبق لنا القول في تفصيل الحنفية للممانعة في العلل الطردية: إن هذا القسم ليس من باب الاعتراض على العلل، بل هو اعتراض على الحكم، وبالتالي فإنه اعتراض على القياس.

الوجه الرابع: من المنع في الأصل:

منع وجود العلّة في الأصل.

فالمعترض هنا ينكر وجود ما ادعاه المستنبط علّة في الأصل. ومثاله:

أن يقول الشافعي: في مسألة جلد الكلب مثلاً: إنه حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعاً فلا يطهر جلده بالدباغ قياساً على الخنزير، فيقول المعترض لا أسلم وجود العلّة، وهي وجوب غسل الإناء سبعاً في الأصل، وهو من ولوغ الخنزير.

وأمر هذا الاعتراض هين، لأن المستدل ما عليه إلا أن يثبت ما يدل على وجود العلّة في الأصل سواء كان ذلك بدليل عقلي أو حسي أو شرعي، حيث يختلف ذلك باختلاف حال الوصف في كل مسألة[2].

ومثال ذلك: أن يقال: في القتل بالمثقل: قتل عمد عدوان، فهذا تعليل

---

(١) انظر عنه: البحر المحيط: ٣١٦/٣ ـ ٣١٧، الإحكام للآمدي: ٦٤/٤ ـ ٦٦، مختصر المنتهي والعضد عليه: ٢٦١/٢ ـ ٢٦٢، البرهان: ٩٦٨/٢ ـ ٩٦٩، جمع الجوامع بحاشية البناني: ٣٢٦/٢، وبحاشية العطار: ٣٦٩/٢.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي: ٧٠/٤ ـ ٧١، البرهان: ٩٦٨، مختصر المنتهى والعضد عليه: ٢٦٣/٢.

يجمع بين الثلاثة فإذا قال المعترض: لا نسلم أنه قتل، أثبته المعلل بالحس، ولو قال المعترض: لا نسلم أنه عمد أثبته المعلل عقلاً بالأمارات على ذلك، ولو قال: لا نسلم أنه عدوان أثبت ذلك المعلل بالشرع؛ لأن الشرع اعتبر ذلك عدواناً بتحريمه إياه.

وهذا الاعتراض هو ما ذكره الحنفية في القسم الثاني من الممانعة في العلل المؤثرة، والأول من العلل الطردية، وقد تقدمنا تفصيل القول فيه.

المطلب الثاني
في
المنع في الفرع

والمنع في الفرع ينحصر في أمر واحد: وهو منع وجود العلّة التي ذكرها المعلل في الفرع، وبعضهم أطلق عليه: «منع الوصف».

وقد مثلوا له: بما يقال في أمان العبد: أمان صدر عن أهله، فيصح قياساً على العبد المأذون له في القتال.

فيقول المعترض: لا نسلم وجود الوصف، وهو الأهلية في الفرع وهو العبد؛ لأنه ليس أهلاً للأمان.

ويجاب على هذا الاعتراض: ببيان ما يعنيه بالأهلية، وبما ذكرناه في الجواب على منع العلّة في الأصل، كأن يقول: أريد بالأهلية كون العبد مظنة لرعاية مصلحة الإيمان، والعبد بإسلامه وبلوغه أهل لذلك عقلاً[1].

□ □ □

(١) انظر: العضد: ٢/٢٧٥، البحر المحيط: ٣/٣١٩، الإحكام للآمدي: ٤/٨٩.

الفصل الخامس
في
الاعتراض السادس

وهو: القلب

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في التعريف به لغة ـ واصطلاحاً.

المبحث الثاني: في إمكان وجود القلب، والفرق بينه وبين المعارضة.

المبحث الثالث: في أقسام القلب.

* * *

المبحث الأول
في
التعريف بالقلب، لغة واصطلاحاً

تعريفه لغة:

تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها بجعل الشيء منكوساً أعلاه أسفله، وأسفله أعلاه، وجعل الظهر بطناً والبطن ظهراً[1].

تعريفه اصطلاحاً:

من الأصوليين من ذهب إلى تعريف القلب بمعناه العام، ومنهم من ذهب إلى تعريفه بالمعنى الخاص.

أما الأولون: فإنهم قالوا في تعريفه إنه: دعوى المعترض أن ما استدل به المستدل في المسألة المتنازع فيها حالة كونه على ذلك الوجه في كيفية الاستدلال على المستدل لا له إن صح ذلك المستدل به.

هذا ما ذهب إليه: تاج الدين ابن السبكي في جمع الجوامع.

وقوله في التعريف: «في المسألة المتنازع فيها» شامل لما كان ذلك في القياس أو غيره، ولذا كان هذا المعنى للقلب بالمعنى الأعم وهو الذي يعترض به على القياس وغيره من الأدلة[2].

وإنما قال: «في المسألة المتنازع عليها» ليحترز بذلك عن دعوى المعترض: ان ما استدل به المستدل عليه لا له في مسألة أخرى غير المسألة المتنازع فيها.

---

(١) اللسان: ٣٧١٣/٥.

(٢) انظر: جمع الجوامع وشرح المحلي عليه وحاشية الشربيني: ٣١١/٢، وحاشية العطار: ٣٥٦/٢، وانظر: حاشية الشيخ بخيت على المنهاج والإسنوي: ٢٠٨/٤.

وقوله: «على ذلك الوجه» يعني: أن يكون الوجه الذي استدل به المستدل هو الوجه الذي اعترض به المعترض، وعلى هذا القيد: فإنه لو كان الدليل ذا وجهين، فنظر المستدل لجهة ونظر المعترض لجهة أخرى، فإن هذا لا يسمى قلباً، ومن هذا القبيل ما لو كان استدلال المستدل بالمعنى الحقيقي للفظ بينما يستدل المعترض عليه بالمعنى المجازي له، ويمكن أن يمثل لهذا الأخير بأن يستدل الحنفي على توريث الخال بقوله عليه الصلاة والسلام: «الخَالُ وارِثُ مَنْ لا وارِثَ لَهُ» حيث ذهب إلى المعنى الحقيقي لهذا اللفظ من توريث الخال في حالة عدم وجود وارث سواه، فيقول المعترض: إن هذا الحديث يدل عن طريق المبالغة على أن الخال غير وارث، وله نظائر في كلام العرب، فيقال: الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له، فإنه من الواضح أن المراد نفي كون الجوع زاداً والصبر حيلة، ولما كان استدلال المستدل من جهة واعتراض المعترض من جهة أخرى للدليل، فإن هذا لا يسمى قلباً عند هؤلاء القوم من الأصوليين[1].

أما الآمدي: فإن هذا المثال من قبيل القلب عنده، وذلك لأنه عرّف القلب بأنه: عبارة عن بيان كون ما ذكره المستدل يدل عليه، ثم قال: «ثم لا يخلو إما أن يسلم المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه، أو يبين أنه لا دلالة له على مذهب المستدل ولا من وجه، فإن بين أن ما ذكره لا يدل له وهو دليل عليه، فهذا قلما يوجد له مثال في غير النصوص، وذلك كما لو استدل في توريث الخال بقوله عليه الصلاة والسلام: «الخال وارث من لا وارث له» فقال المعترض: المراد به نفي توريث الخال بطريق المبالغة، كما يقال: الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له، ومعناه نفي كون الجوع زاداً والصبر حيلة، ويدل على إرادة هذا الاحتمال أنه لا يخلو إما أن يكون المراد من قوله: «لا وارث له» نفي كل وارث، فتوريث الخال لا يتوقف عند من يراه وارثاً على

---

(١) انظر: حاشية البناني: ٣١١/٢، وحاشية العطار: ٣٥٦/٢، وقد سبق القول بأن هذا لا يصح بحال، لأن الحديث صريح في توريث الخال.

نفي جميع الوارث لإرثه مع الزوج والزوجة، وإما نفي من عداه من الوارث بجهة العصوبة، فتخصيص الخال بالذكر لا يكون مفيداً لأن من عداه من ذوي الأرحام كذلك، وهذا النوع من القلب وإن دل على مذهب المعترض فهو شبيه بفساد الوضع من حيث إنه لا يدل على مذهب المستدل. . اهـ»[1].

أقول: إنما يساق مثل هذا الحديث للتمثيل فقط، أما أن يكون المراد به المبالغة في نفي الإرث عن الخال، فهذا مما لا وجه له؛ لأنا وجدنا الصحابة قد ورثوا الخالة قياساً على الخال، ولم يروا فرقاً بين الذكورة والأنوثة، وتوريثهم الخالة قياساً لها على الخال يدل على إقرارهم بأنه وارث، وبذلك ينتفي ما ذهب إليه القائلون بأن الحديث للمبالغة في عدم توريثه، فلا يصح هذا القول بحال من الأحوال.

وقوله في التعريف: «إن صح ذلك المستدل به».

هذا القيد في التعريف مما اختلف الأصوليون في المراد منه إلى آراء، نذكر أهمها:

أولها: إن هذا القيد من كلام المعترض، فيكون معنى ما يقوله المعترض: إني لا أقول إنه عليك لا لك إلا بناء على تسليم صحته ظاهراً إذ لا يكون دليلاً عليك إلا حينئذٍ فإن لم أسلم لتعلق الضدين به فهو لا يصلح دليلاً عليك ولا لك، وعلى كل بطل ما تدعيه وبقي ما أنا عليه، إذ لا دليل على خلافه أو دليلك يدل عليه «هكذا قرره العلامة الشربيني في تعليقه على جمع الجوامع، ورجح ذلك البناني أيضاً[2]، لكن جاء في الآيات أن كون هذا القيد من كلام المعترض فيه نظر، وقد علل ذلك بأن الظاهر أن صدور ذلك من المعترض غير لازم مستدلاً بالأمثلة التي ذكرها صاحب جمع الجوامع والتي لم يكن لهذا اللفظ فيها ذكر، وقد جوز صاحب الآيات البينات أن يكون ذلك من كلام المصنف

---

(١) الإحكام للآمدي: ٤/٩٣ ـ ٩٤.

(٢) حاشية الشربيني على جمع الجوامع مع البناني: ٢/٣١٢، مع العطار: ٢/٣٥٧.

على لسان حال المعترض، وعليه: فلا يلزم صدوره من المعترض بالفعل، بل قد يصدر منه وقد لا يصدر منه بالفعل[1].

ثانيها: أن يكون هذا القيد من تتمة الحد، وإنما اشترطت صحة المستدل به، لأنه لو لم يكن كذلك فإنه لا يصلح أن يكون مصححاً لمذهب المعترض ولا مبطلاً لمذهب المستدل، وإلى هذا ذهب شيخ الإسلام الشربيني، جاء في تقريراته على حاشية البناني، تعليقاً على قوله: «هو من تتمة الحد»: «هو كذلك، وكونه من تتمة صحيح سواء كان مسلّمًا للصحة أولا، لأنه إن صح لا يفيد القطع بالصحة ولا بعدمها فتارة سلم الصحة ظاهراً وتارة لا. . اهـ»[2].

لكن ما المراد بصحة المستدل به هنا عنده؟ أوضح ذلك بأن المراد صحته في الواقع أو عند المعترض، وهذا يعني أنه متى ما كان المستدل به صحيحاً في الواقع، وفي نفس الأمر فإنه يكون حجة للمعترض حتى ولو كان غير مسلم للصحة وذلك لأنه لا معنى لعدم تسليم المعترض له إلا طلب الدليل على صحته وذلك كافٍ في قيام الحجة له.

وقد يعترض على هذا التفسير: بأن اعتبار الصحة إنما هو لأجل تصحيح مذهب المعترض، وإبطال مذهب المستدل، وهذا لا يتأتى مع مجرد صحة المستدل به في الواقع، لا عند المعترض إلا أن يؤول كلامه بأن المراد منه: أن يراد صحته عند المعترض سواء طابق الواقع أو لم يطابق[3].

ولعل الناظر إلى ما ذهب إليه الشربيني، وإلى ما ذهب إليه غيره يجد أن ما ذهب إليه الشربيني من أن هذا القيد من تمام الحد هو المرجح للقبول هنا، وذلك؛ لأن صحة المستدل به سواء قلنا بصحتها في الواقع ونفس الأمر أو عند المعترض مدار للقلب، لأن ذلك المستدل به كما قلنا إذا لم يكن مصححاً لم يكن صالحاً لتصحيح مذهب المعترض ولا لإبطال مذهب المستدل.

---

(١) الآيات البينات: ١٣٨/٤.

(٢) حاشية الشربيني: ٣١٢/٢، وانظر: الآيات البينات: ١٣٨/٤.

(٣) الآيات البينات: ١٣٨/٤ ــ ١٣٩.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن بعضهم ذهب إلى أن القلب: تسليم لصحة ما استدل به المستدل مطلقاً سواء كان صحيحاً في الواقع أم لا، كما ذهب آخرون إلى عكس هذا حيث ذهبوا إلى أن القلب إفساد لما استدل به مطلقاً، يقول المحلي في تعليل هذا القول: «لأن القالب من حيث جعله على المستدل مسلم لصحته وإن لم يكن صحيحاً، ومن حيث لم يجعله له مفسد له وإن كان صحيحاً»[1].

تعريف آخر بمعناه الأخص:

وقالوا في تعريفه أيضاً: إن القلب هو أن يربط حكم هو خلاف حكم المستدل على الوصف الذي جعله المستدل علّة في قياسه إلحاقاً بالأصل الذي جعله مقيساً عليه.

وباختصار: فإن القلب أن يربط خلاف قول المستدل على علّته إلحاقاً بأصله.

هذا ما ذهب إلى الإمام البيضاوي[2] وكثير من علماء الأصول من الشافعية، وإلى مثله ذهب الإمام الرازي في المحصول، إلا أنه عبر بلفظ: «نقيض الحكم» الذي استبدلها البيضاوي بلفظ: «خلاف» وهذا التعبير الأخير أولى بالاعتبار، لأنه لا يشترط أن يكون الحكم الذي يثبته القالب مناقضاً للحكم الذي أثبته المستدل، بل يكفي أن يكون مغايراً له.

أما المعتزلة فقد عبر عنه أبو الحسين البصري بمثل ما عبر بـه الامام البيضاوي[3].

وإنما كان هذا تعريفاً للقلب بمعناه الأخص لأنه تعريف شامل لأدلة القياس دون غيره، وهذا هو وجه الخصوص فيه.

---

(١) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني: ٣١٣/٢، وبحاشية العطار: ٣٥٧/٢.

(٢) انظر: المنهاج وشرحي الإسنوي والبدخشي عليه: ٩٢/٣ ـ ٩٥.

(٣) انظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٥٧، الإسنوي: ٩٥/٣، المعتمد: ٨١٩/٢، وانظر: العضد: ٢٧٨/٢.

ومعنى التعريف: أن يقول المعترض ثبت هذا الحكم الذي هو خلاف حكمك أيها المستدل في الأصل بنفس علّتك التي ذكرت فينبغي أن يثبت هذا الحكم في الفرع بها أيضاً، وحينئذٍ فلا يثبت فيه الحكم الذي ادعيت ثبوته بها، لأنا متفقون على عدم اجتماعهما في الفرع[1].

تعريف آخر يتفق والمعنيين السابقين:

عرف الحنفية القلب بما يتفق والمعنيين السابقين، لكنهم أضافوا إلى ذلك معنى آخر، وذلك عندما جعلوا للقلب معنيين يرجعان إلى معناه في اللغة، وقد تقدم بأن تغيير هيئة الشيء على خلاف الحقيقةالتي كان عليها، ويشمل هذا التعبير اللغوي أمرين:

أحدهما: أن يجعل الشيء منكوساً أعلاه أسفله وأسفله أعلاه، كقلب الإناء.

وثانيهما: من قلب الشيء ظهر البطن، أي: جعل ظهره بطناً، وبطنه ظهراً كقلب الجراب.

ومن هنا جعلوا للقلب ــ اصطلاحاً ــ معنيين، لكنهما في الواقع يرجعان إلى معنى واحد أيضاً، وهو تغيير التعليل إلى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها.

أما على المعنى اللغوي الأول: فإن القلب معناه هنا جعل المعلول علّة والعلّة معلولاً.

وأما على المعنى الثاني: فإن معناه: أن يجعل الوصف الذي علل به الخصم شاهداً عليه لصاحبه في إثبات ذلك الحكم بعد أن كان شاهداً له.

وهذا المعنى يتفق وما ذهب إليه الشافعية وغيرهم من معاني القلب المتقدم ذكرها آنفاً، وسيأتي بيان هذين القسمين إن شاء الله تعالى[2].

كما سيأتي مزيد من التفصيل لمذهب الحنفية عند الكلام عن المعارضة إن شاء الله تعالى.

---

(١) انظر: البدخشي: ٩٢/٣.

(٢) انظر: السرخسي: ٢٣٨/٢ ــ ٢٤٠، كشف الأسرار: ٥٢/٤ و٥٦، تيسير التحرير: ١٦١/٤ ــ ١٦٢.

المبحث الثاني
في
أمرين يتعلقان بالقلب

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: في إمكان وجود القلب.

المطلب الثاني: في الفرق بين القلب والمعارضة.

* * *

المطلب الأول
في
إمكان وجود القلب

جمهور علماء الأصول لم ينكر بوجه عام إمكان القلب، وإن حصل اختلاف في ذلك بينهم في بعض أقسامه، وذهب بعض إلى إنكار إمكانه، أما الجمهور وما ذهبوا إليه وأدلتهم فإنها ستظهر عند بيان أقسام القلب، وأما المنكرون لإمكان القلب فقد استدلوا لما ذهبوا إليه بأدلة تعرض لها الإمام الرازي في المحصول.

وبسط القول فيها هو أنهم إنما ذهبوا إلى إنكار إمكانه لوجهين.

الوجه الأول:

قالوا: من الضروري أن يكون الحكم الذي أثبته القالب ـ المعترض ـ بنفس العلّة التي علق عليها القائس ـ المستدل ـ حكمه مخالفاً لهذا الحكم، لأنه لو كان نفس الحكم لما كان هناك قلب، وهذان الحكمان ـ أعني الحكم الذي أثبته المعترض والحكم الذي أثبته المستدل بعلّة واحدة ـ إما أن يمكن اجتماعهما وحينئذٍ فإنه لا قدح ولا قلب؛ لأنه لا يمتنع أن يكون للعلّة الواحدة حكمان

لا تنافي بينهما، وإما أن لا يمكن اجتماعهما، وهذا محال لأن الأصل الذي يرد إليه المعترض والمستدل لا بد وأن يكون واحداً، والصورة الواحدة من المستحيل أن يجتمع فيها حكمان متنافيان.

والجواب على هذا: أن الحكمين هنا غير متنافيين بالنسبة للأصل المقيس عليه، وعليه: فلا بأس باجتماعهما فيه، لكنه حصل التنافي بين الحكمين في الفرع فقط، وذلك لأمر عارض ودليل منفصل دل على امتناع اجتماعهما، وهو إجماع الخصمين على أن الثابت في الفرع إنما هو أحد الحكمين[1]، وسيأتي مزيد توضيح عند ذكر الأقسام وأمثلتها.

الوجه الثاني:

أنه لا بد وأن تكون العلة المستنبطة مناسبة للحكم ومن المستحيل أن يكون الوصف الواحد مناسباً لحكمين متنافيين.

والجواب عليه: قال في المحصول: «إن المناسبة قد لا تكون حقيقية، بل إقناعية، فبالقلب ينكشف أنها ما كانت حقيقية»[2].

المطلب الثاني
في
الفرق بين القلب والمعارضة

القلب عند من يرى إمكان وجوده وإن كان يعد سؤالاً مستقلاً وقادحاً من قوادح العلّة، إلا أن معظمهم أرجعه بأقسامه كلها إلى المعارضة باعتباره نوعاً منها ليس إلا.

فابن الحاجب يقول: «والحق أنه ـ يعني القلب ـ نوع معارضة اشترك فيه الأصل والجامع فكان أولى بالقبول»[3].

---

(١) انظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٥٨ ـ ٣٥٩، المنهاج والإسنوي عليه: ٣/٩٢ ـ ٩٧.

(٢) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٦٠ و ٣٥٩.

(٣) مختصر المنتهى مع شرح العضد: ٢/٢٧٨.

وقد علق على ذلك الشارح معللاً ما ذهب ابن الحاجب بقـوله: «لأن المعارضة دليل يثبت به خلاف حكم المستدل والقلب كذلك إلا أنه نوع من المعارضة بخصوص، فإن الأصل والجامع فيه مشتـرك بين قيـاس المستدل والمعارض، وفائدة ذلك أنه يجيء الخلاف في قبوله، ويكون المختار قبوله، إلا أنه أولى بالقبول من المعارضة المحضة. . اهـ»[1].

وبمثل ذلك يقول الإمام البيضاوي: جاء في المنهاج موضحاً الفرق بين القلب والمعارضة: «القلب معارضة إلا أن علّة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلّة المستدل»[2].

ويعلق على ذلك الإسنوي بقوله: «القلب في الحقيقة معارضة، فإن المعارضة تسليم دليل الخصم، وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه، وهذا بعينه صادق على القلب، إلا أن الفرق بينهما أن العلّة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلّة والأصل اللذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب، فإن علّته وأصله هما علّة نفسه وأصله»[3]، وهكذا فعل الإمام الرازي وغيره من علماء الأصول من الشافعية[4].

أما الحنفية فقد جاء اعتبار القلب معارضة عندهم صريحاً في مصنفاتهم حيث تكلموا عنه عند الكلام عن المعارضة وتقسيماتها وعدوه نوعاً من أنواعها، لأنهم قسموا المعارضة إلى قسمين: معارضة خالصة، وأخرى فيها معنى المناقضة وجعلوا القلب نوعاً من المعارضة التي فيها مناقضة[5].

□ □ □

---

(١) العضد: ٢/٢٧٨.

(٢) المنهاج بشرح الإسنوي: ٣/٩٥.

(٣) الإسنوي على المنهاج: ٣/٩٧.

(٤) المحصـول: ج ٢، ق ٢: ٣٦٠ ـ ٣٦١، البرهـان: ٢/١٠٣٢، فقـرة ١٠٣٣، وما بعدها، جمع الجوامع بحاشية البناني: ٢/٣١٣، وبحاشية العطار: ٣٥٧، وبحاشية الآيات البينات: ٤/١٤١.

(٥) كشف الأسرار: ٤/٥١، ٥٢، مرآة الأصول وحاشية الإزميري: ٢/٣٥٨، تيسير التحرير: ٤/١٦٠.

المبحث الثالث
في
أقسام القلب

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في القسم الأول من أقسام القلب.

المطلب الثاني: في القسم الثاني من أقسام القلب.

المطلب الثالث: في القسم الثالث من أقسام القلب.

* * *

تعرض علماء الأصول من غير الحنفية لبيان أقسام القلب باتجاهات مختلفة، مؤداها إلى التقسيم الآتي:

الأول: القلب الذي يكون لنفي مذهب المستدل صريحاً.

الثاني: القلب الذي يكون لنفي مذهب المستدل ضمناً أو بالالتزام.

وعبر عنه بعضهم بـ «القلب المبهم» ومن هذا النوع ما يسمى «قلب المساواة».

الثالث: القلب الذي يكون لإثبات مذهب المعترض وتصحيحه.

أما الحنفية: فإن تقسيمهم للقلب يأتي ضمن تقسيم المعارضة.

المطلب الأول
في
القسم الأول

وهو: القلب الذي يقصد به نفي مذهب المستدل صريحاً، مع عدم التعرض لتصحيح مذهب المعترض.

وقد أطلق عليه إمام الحرمين بأنه القلب الصريح، لأنه قد وقع فيه التصريح بالحكم.

ومثـالـه:

الحنفي يرى في مسح الرأس في الوضوء: لا يكفي فيه أقل من الربع، وقال في تعليل ذلك: إن الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفي في مسحه أقل ما يطلق عليه الاسم، حيث لا يطلق الاسم على أقل من ربع الشيء، شأنه في ذلك شأن سائر الأعضاء كالوجه مثلاً حيث لا يطلق الاسم على أقل من الربع منه.

يعترض عليه الشافعي بنفس علّته، فيقول:

الرأس عضو من أعضاء الوضوء يتقدر غسله بالربع شأنه في ذلك الوجه لا يتقدر غسله بالربع.

فقد أثبت المعترض حكمًا منافياً، لما أثبته المستدل بنفس علّته التي ذكرها فكان ذلك إبطالاً لمذهب المستدل صراحة؛ لأن الحنفية أوجبوا مسح الربع من الرأس في الوضوء، ويلاحظ هنا أن المعترض والمستدل تعرض كل منهما في دليله لإبطال مذهب خصمه صريحاً، وليس فيه ما يدل على تصحيح مذهب أحدهما، لأنه لا يلزم من إبطال كل منهما، تصحيح الآخر لجواز أن يكون الصحيح غير ما ذهب إليه، كمذهب مالك الذي أوجب الاستيعاب في المسح.

وتجدر الإشارة إلى أن الحكمين هنا لا تناقض بينهما في ذاتهما، ولذا فإنه لم يمتنع اجتماعهما في الأصل المقيس عليه وهو غسل الوجه الذي يصح أن يقال

فيه: لا يكتفي فيه بأقل ما يقع عليه الاسم ووجب أن لا يتقدر الفرض فيه بالربع، فحصل الحكمان وهما عدم الاكتفاء بأقل من الربع، وعدم تقديره بالربع.

ولكن الحكمين حصل التنافي بينهما في الفرع وهو مسح الرأس لأمر عارض، وهو اتفاق الإمامين على أن الثابت فيه هو أحد الأمرين[١].

كون هذا القسم قادحاً أو غير قادح:

وفي كون هذا القسم من القلب قادحاً أو غير قادح خلاف بين الأصوليين: فمنهم من ذهب إلى رده، وقال: إنه ليس بقادح.

وحجتهم في ذلك: أن ما ذكره القالب ـ المعترض ـ من إثبات حكم بنفس العلة التي ذكرها المعترض يخالف الحكم الذي ذكره المستدل ـ لا يعد مناقضاً لمقصود العلل ـ المستدل.

وذلك لأن مقصود المعلل في المثال السابق تقدير مسح الرأس بالربع، وضد هذا القصد نفي تقديره بالربع، لكن الغالب لا يمكن من ذلك، لأن أصل القالب والمعلل واحد، ولا يتصور أن يشهد أصل واحد على التصريح بنقيضين، حتى لو فرضنا أجزاء أحد الوجهين من الحكمين فإن الأصل يشهد لذلك الوجه دون الثاني، وعليه فإن القلب لا علاقة له بمقصد المعلل ومحل العلّة، وصار حكمه حكم المعارضة التي لا مناقضة فيها، فإنها غير قادحة لأنها مجانبة لمقصود العلّة[٢].

ومنهم: من ذهب إلى قبوله وعده قادحاً للعلّة.

(١) انظر الإسنوي: ٣/٩٦ ـ ٩٧، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٦٢، مختصر المنتهى والعضد عليه: ٢/٢٧٨، المنخول بتحقيق الدكتور هيتو: ٤١٤، البرهان: ٢/١٠٣٢، جمع الجوامع بالحواشي السابقة، نشر البنود: ٢/٢٢٢، المسودة: ٤٤٥، الإحكام للآمدي: ٤/٩٥.

(٢) البرهان: ٢/١٠٣٣، فقرة ١٠٣٣، المنخول: ٤١٤، الإحكام للآمدي: ٤/٩٦.

وحجتهم في ذلك: ما سبق وأن ذكرناه من الأجوبة على القائلين بعدم إمكان وجود القلب، ونضيف إلى ذلك ما ذكره إمام الحرمين في البرهان، حيث قال: «ومن قال إن القلب قادح استدل بأن العلّة وقلبها في الصورة التي ذكرناها ـ يعني صورة مسح الرأس ـ مشتملان على حكمين لا سبيل إلى الجمع بينهما فإن من يكتفي بالاسم لا يقدر، ومن يقدر لا يكتفي بالاسم، فإذا كان كذلك فقد تحقق اشتمال العلّة والقلب على أمرين لا يتأتى التزام جمعهما على الموافقة، فكان ذلك كالتصريح بالمناقضة، ثم للقلب عند القائل به مرتبة على المعارضة من جهة أن العلتين المتعارضتين تعتزي كل واحدة منهما إلى أصل لا يشهد للعلّة الأخرى، والأصل متحد في العلّة وقلبها، فكان أبين في التناقض»(١).

هكذا أورد إمام الحرمين دليل من يرى: أن القلب قادح بعد ما كان قد أورد دليل منكريه أيضاً.

أما عن مذهبه: فإنه لم يرتض أن يكون الاستشهاد في مسح الرأس محلاً للخلاف الذي نحن بصدده؛ لأن هذا الحكم عنده ليس من القياس في شيء.

يقول في البرهان: «ونحن نقول ما وقع الاستشهاد به في حكم مسح الرأس باطل لا من جهة القلب، ولكن من جهة جريان الكلام من الجانبين طرداً فإن إطلاق اسم العضو لا يشعر بمقصود المعلل ولا مقصود القالب، فخرج الكلامان عن رتبة الاشعار ووقعا طردين»(٢).

ثم بدأ يناقش الاحتمالات الواردة على ذلك ويجيب عليها إلى أن قال: «نعم لو قال القائل: ورد ذكر الرأس محلاً للمسح، وثبت بالسنة المأثورة أن الاستيعاب غير واجب، ولم يثبت توقيف في مقدار، والتقدير استنباط واعتبار، والتحكم به محال فيبقى اسم المسح مطلقاً مع بطلان المصير إلى طرفي الاستيعاب والتقدير، فيتعين والحال هذه حمله على أقل مقتضيات الاسم ـ فهذا مسلك

---

(١) البرهان: ٢/١٠٣٣ ـ ١٠٣٤.

(٢) البرهان: ٢/١٠٣٥.

حسن بالغ في المسألة، ولكنه ليس من القياس بسبيل وإنما هو متلقى من الكتاب والسنة وإبطال الاحتكام بالتقدير، فليس قياساً»[1].

وإمام الحرمين في هذا يتفق ومذهب الحنفية اللذين اشترطوا في العلّة أن تكون مؤثرة، ونفوا التعليل بالطرد والشبه، ولذا فإنهم لم يرتضوا التمثيل بهذه الأقيسة؛ لأنهم لا يعللون بأمثالها[2].

المطلب الثاني
في
القسم الثاني

وهو: القلب الذي يقصد به نفي مذهب المستدل ضمناً أو بالالتزام وذلك بأن يرتب على الدليل حكمًا يلزم منه إبطال مذهب المستدل.

وقد أطلق إمام الحرمين والغزالي على هذا القسم من القلب: «القلب المبهم»، وهو قسمان:

أولهما: إبهام من غير تسوية.

ومثاله: إذا قال الحنفي في مسألة بيع الغائب: إنه عقد معاوضة، فيصح مع الجهل بالعوض شأنه في ذلك شأن النكاح، فإنه يصح مع الجهل بالزوجة بأن لم يرها، فإن الشافعي يعترض عليه بنفس علّته قائلاً: إنه عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فإنه يصح ولا يثبت به خيار الرؤية بالاتفاق.

ويلاحظ هنا أن المعترض لم يتعرض لإبطال مذهب المستدل في القول بصحة البيع مع الجهل صراحة، بل يفهم ذلك بطريق الالتزام، وذلك لأن من قال بالصحة في بيع الغائب على الوصف، قال: بثبوت خيار الرؤية للمشتري

---

(١) البرهان: ١٠٣٧/٢، وانظر أيضاً: المنخول: ٤١٥.

(٢) كشف الأسرار: ٥٧/٤.

عند رؤية المبيع، وعليه فإن خيار الرؤية لازم للصحة، ومتى بطل خيار الرؤية فقد انتفى ذلك اللازم، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو صحة البيع[1].

أما عن كون هذا القسم من القلب مقبولاً أو غير مقبول، فطريقه في ذلك طريق سابقه، اختلافاً، وأدلة، وقد بينا ذلك من قريب.

وثانيهما: إبهام فيه تسوية.

ومعناه: أن يكون في الأصل حكمان أحدهما: منتف عن الفرع بالاتفاق بين المعترض والمستدل، والآخر مختلف فيه بينهما، فإذا قام المستدل بإثبات ذلك المختلف فيه بالقياس على الأصل اعترضه المعترض بوجوب التسوية بين الحكمين في الفرع بالقياس على الأصل، وواضح أنه يلزم من وجوب التسوية بينهما في الفرع إبطال مذهب المستدل.

ومثاله: يقول الحنفي مستدلاً على وقوع طلاق المكره: إنه مكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه قياساً على المختار، فيعترض عليه الشافعي: بوجوب التسوية في المكره بين إقراره بالطلاق وبين إيقاعه إياه قياساً على المختار، وعليه: فإنه يلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمناً؛ لأنه متى ما ثبتت المساواة بين إقراره وإيقاعه مع أن إقراره غير معتبر بالاتفاق فإنه يلزم أن يكون الإيقاع أيضاً غير معتبر.

مثال آخر: أن يقول الحنفي في مسألة إزالة النجاسة بالخل:

مائع طاهر مزيل للعين والأثر، وعليه: فإن الطهارة تحصل به قياساً على الماء، فإن للشافعي أن يعترض عليه بقوله: مائع طاهر، مزيل للعين والأثر فتستوي فيه طهارة الحدث والخبث قياساً على الماء، فإنه يلزم من القول بالتسوية

---

(١) الإحكام للآمدي: ٤/٩٥ ـ ٩٦، العضد على المختصر: ٢/٢٧٨، الإسنوي: ٣/٩٦، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٦٢، البرهان: ٢/١٠٤٤، جمع الجوامع وحاشية البناني: ٢/٣١٥، والعطار: ٢/٣٥٩، المنخول: ٤١٥.

في الخل بين طهارة الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالخل في الخبث، للاتفاق على عدم حصولها به في الحدث[1].

قبول هذا القسم وعدم قبوله:

انقسم العلماء في قبول هذا القسم ورده إلى فريقين:

فالقاضي أبو بكر الباقلاني من المالكية: يرى عدم قبول هذا القسم من القلب، واستدل على ذلك: بأنه قد اختلف وجه الاستدلال بين القالب والمستدل فيه، فإن وجه استدلال القالب استواء الخل والماء، ووجه استدلال المعترض التسوية بين الحدث والخبث، وهذا نتيجة للقياس استدلالاً وقلباً لا وجه الاستدلال وكيفيته[2].

لكن هذا التصور من القاضي رحمه الله كان منشأ تشدد في النكير عليه من العلماء. جاء في الآيات البينات بعد أن ساق قول القاضي ما نصه: «وأقول: هو اعتراض في غاية السقوط والفساد لا منشأ له إلا فهم كلامهم على غير وجهه وتفسير مرادهم بما لا يطابقه ومن أين له أن المراد بالوجهين المذكورين ما زعمه، وأي حاجة إلى الحمل عليه.. إلخ»[3].

والجمهور على قبول قلب التسوية:

وعللوا ذلك بأن القلب معارضة في الحكم والمعارضة تعارض، وحينئذٍ يصار إلى ترجيح ما يستحسن أن يكون راجحاً، وحينئذٍ ينظر إلى القلب من وجهين: فمن حيث كونه معارضة فإنه لا يقدح بمجرده، بل حتى يعجز المستدل

---

(١) الإسنوي: ٩٦/٣، المنخول: ٤١٥، حاشية العطار: ٣٥٩/٢، نشر البنود: ٢٢٣/٢ ـ ٢٢٤، الإحكام للآمدي: ١٩٦/٤.

(٢) انظر: الآيات البينات: ١٤٣/٤، وحاشية البناني: ٣١٥/٢، وحاشية العطار: ٣٥٩/٢، نشر البنود: ٢٢٤/٢، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٦٣، المسودة: ٤٤٥.

(٣) الآيات البينات: ١٤٣/٤.

عن الترجيح ومن حيث إنه نقض يقدح بمجرده، وهذا الأخير هو مذهب عامة أهل الأصول[1].

المطلب الثالث
في
القسم الثالث

وهو: القلب الذي يقصد به إثبات مذهب المعترض، وتصحيح مذهب المعترض إبطال لمذهب المستدل.

ومثاله: أن يقول الحنفي مثلاً في مسألة الاعتكاف:

الاعتكاف لبث محض فلا يكون قربة بنفسه، شأنه في ذلك شأن الوقوف بعرفة، والقصد من هذا القول: أن الوقوف إنما كان قربة بضم عبادة إليه وهي الإحرام وهكذا الاعتكاف إنما يكون قربة بضم عبادة إليه وهو الصوم، فيعترض عليه الشافعي: بأن الاعتكاف لبث محض فلا يشترط الصوم في صحته كالوقوف بعرفة.

ويلاحظ أن الحكمين المذكورين ــ في الأصل والقلب ــ غير متنافيين في الأصل مع أنهما متنافيان في الفرع.

والذي يبدو لي أن هذا القلب قادح، ويمكن أن ينسب ذلك إلى الجمهور إن لم نقل وقع الاتفاق على ذلك، حيث لم أجد خلافاً في كونه كذلك عند من يقول بإمكان وجود القلب[2].

□ □ □

---

(١) نشر البنود: ٢/٢٢٥، البرهان: ٢/١٠٤٩، المنخول: ٤١٥، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٦٣.

(٢) الإسنوي والبدخشي: ٣/٩٥ ــ ٩٦، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٦١ ــ ٣٦٢، العضد: ٢/٢٧٨، البرهان: ٢/١٠٤٢ ــ ١٠٤٤، الإحكام للآمدي: ٤/٩٤ ــ ٩٥، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني: ٢/٣١٤، وبحاشية العطار: ٢/٣٥٨، نشر البنود: ٢/٢٢١ ــ ٢٢٢، المعتمد: ٨٢٠.

الفصل السادس
في
الاعتراض السابع

وهو : المعارضة

ويشتمل على: تمهيد، ومبحثين:

التمهيد: في بيان طريقة الشافعية، والحنفية في تناولها ثم التعريف بها، لغة ـ واصطلاحاً.

المبحث الأول: في تقسيم الشافعية للمعارضة.

المبحث الثاني: في تقسيم الحنفية للمعارضة.

* * *

تمهيـــد

لما كان القلب واحداً من أقسام المعارضة عند الحنفية، وقد ألمحت إلى ذلك في المبحث السابق وجدت من المناسب أن أتحدث عن المعارضة وأقسامها هنا تتميمًا للفائدة.

ويلاحظ أن كثيراً من علماء الأصول من غيرالحنفية يعود بالغالب من قوادح العلّة إلى المعارضة والممانعة كما فعل ابن الحاجب ومن على شاكلته، وبعضهم يعود بها إلى المنع كما فعل تاج‌الدين السبكي، ولذا فإنا لا نجد عند أغلب المصنفين ممن ذكرت باباً خاصاً للمعارضة إنما يأتي بكل قادح على حدة وهو يتضمن إما معارضة أو منعاً أو ربما يكون ذلك صريحاً فيه، وهم وإن أطلقوا القول في أن تلك القوادح لا تعدو أن تكون معارضة أو منعاً مع أن كثيراً من

الاعتراضات ليس فيها ذلك على وجه الصراحة، لكنها ترجع بالتالي إلى واحد منهما بنوع من التأويل فهي معارضة أو منع ضمناً لا صراحة.

يقول ابن الحاجب: «والاعتراضات راجعة إلى منع أو معارضة وإلا لم تسمع، قال العضد شارحاً هذه العبارة: «وذلك لأن غرض المستدل الإلزام بإثبات مدعاه بدليله، وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن إثباته به، والإثبات به يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة، بسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته، فيرتب عليه الحكم، فالدفع يكون بهدم أحدهما، فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته، وطلب الدليل عليها، وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها، فما لا يكون من القبيلين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع»[1].

وذهب بعض العلماء إلى أن الاعتراضات جميعها ترجع إلى المنع لمقدمة من الدليل، ومن ذهب إلى ذلك تاج الدين السبكي، وذلك لأن المعارضة تمنع العلّة عن الجريان[2].

على أن بعضهم لم يكتف بهذا الإطلاق إنما أفرد فصولاً للمعارضة في الأصل والمعارضة في الفرع كما فعل الآمدي وابن الحاجب وغيرهما.

أما الحنفية: فإنهم سلكوا مسلكاً آخر في ذكر الاعتراضات الواردة على العلّة، فبعد أن قسموا العلل إلى مؤثرة وطردية ذكروا ما يعترض به على كل واحدة منها على حدة.

وقد ذكروا أن العلل المؤثرة تدفع بوجوه فاسدة، ووجوه صحيحة وكانت المعارضة بنوعيها من الأوجه الصحيحة للاعتراض بها على العلّة.

وتجدر الإشارة إلى أن التعارض في الأدلة باب واسع في الأصول لا يسعنا

---

(١) مختصر المنتهي والعضد: ٢/٢٥٧.

(٢) جمع الجوامع وحاشية البناني: ٢/٢٣١، نشر البنود: ٢/٢٣٤.

التحدث عنه بتمامه، وسأقتصر على ما يتعلق بالتعليل منه تاركاً ما عداه للبحوث المستقلة فيه[1].

التعريف بالمعارضة: لغة واصطلاحاً:

التعريف اللغوي: يقال: ما نعته الشيء ممانعة، ومنع الشيء مناعة فهو منيع، اعتز وتعسر. وفسرها بعضهم بالمعارضة[2].

التعريف الاصطلاحي: ذكر كثير من علماء الأصول من الشافعية والمالكية المعنى المراد من المعارضة عند تقسيمهم لها بأنها إما أن تكون معارضة في الأصل، وإما أن تكون معارضة في الفرع.

أما المعارضة في الأصل فإنها عندهم تعني: إبداء المعترض معنى آخر يصلح للعلية مستقلاً أو غير مستقل، والمستقل بالتعليل كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم، أو بالكيل، أو بالقوت، وغير المستقل ما يكون على وجه يكون داخلاً في التعليل وجزءاً من العلّة، ويمثل له بمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل العمد العدوان بالجارح في الأصل.

وأما المعارضة في الفرع فإنها عندهم تعني: إبداء المعترض ما يقتضي نقيض حكم المستدل، ويمكن الجمع بين هذه المعاني في التعريف فيقال:

المعارضة هي: إقامة دليل يقتضي نقيض أو ضد ما اقتضاه دليل المستدل[3].

---

(١) ألفت كتب كثيرة في التعارض، ومن تلك الكتب التي أعجبتني دقة وأسلوباً ما كتبه فضيلة الأستاذ الدكتور السيد صالح عوض بعنوان: «دراسات في التعارض والترجيح عند الأصوليين» وقد طبع عام ١٩٨٠.

(٢) اللسان: ٤٢٧٦/٦، الكافية: ٦٩، التعريفات للجرجاني: ٢١٩.

(٣) انظر: العضد: ٢٧٠/٢ و٢٧٥، حاشية البناني على المحلي: ٣٣١/٢، نشر البنود: ٢٤٣/٢، الإحكام للآمدي: ٨٠/٤ و٨٩، المسودة: ٤٤١، نهاية الوصول: ٢٤٤/٢، البحر المحيط: ٢٩٣/٣، ٣٢١ وما بعدها، العضد: ٢٧٠/٢.

وعرفها إمام الحرمين بأنها: ممانعة الخصم بدعوى المساواة، أو مساواة الخصم في دعوى الدلالة(١).

أما الحنفية فقد عرفوا المعارضة التي هي أحد قسمي الأوجه الصحيحة للاعتراض على العلّة بأنها: تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وإنشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه.

وذهب بعضهم إلى أنها: ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل، وعللوا قولهم هذا: بإن السائل يقول للمجيب ما ذكرت من الوصف، وإن دل على الحكم، لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه.

ويلاحظ هنا أنه لا تعرض فيه لدليل المستدل بالإبطال(٢).

□ □ □

---

(١) الكافية: ٦٩.

(٢) انظر: كشف الأسرار: ٤/٥١، ابن ملك وحاشية الرهاوي: ٨٥٢، تيسير التحرير: ٤/١٦٠، مرآة الأصول: ٢/٣٥٧.

المبحث الأول
في
تقسيم الشافعية للمعارضة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

* * *

المطلب الأول
في
المعارضة في الأصل

جمهور الأصوليين من الشافعية يقسمون المعارضة إلى قسمين، معارضة في الأصل، ومعارضة في الفرع.

وقد زاد الزركشي قسمًا ثالثاً وهو: المعارضة في الوصف.

وسنبدأ بالقسم الأول: وهو المعارضة في الأصل:

وقد قلنا في التعريف إن هذه المعارضة تعني: إبداء المعترض معنى آخر يصلح للعلية، مستقلاً أو غير مستقل.

وتوضيح ذلك: أن يذكر المعترض علّة أخرى في الأصل المقيس عليه غير العلّة التي علل بها المعلل، وهذه العلّة التي ذكرها المعترض معدومة في الفرع، ويدعي المعترض أن الحكم في الأصل نشأ بالعلّة التي أذكرها، لا بالعلّة التي ذكرتها أيها المعلل.

مثال ذلك: الحنفي يرى عدم وجوب تبييت النية في صوم الفرض، فيقول معللاً ذلك: إنه صوم عين فيؤدي بالنية قبل الزوال قياساً على النفل، فيقول المعترض: ليس المعنى في الأصل ـ وهو صوم النفل ـ ما ذكرت، بل المعنى فيه أن النفل مبني على السهولة والتخفيف وعليه جاز أداؤه بنية متأخرة عن الشروع وهذا بخلاف الفرض.

ومن الجدير بالإشارة هنا: إن معظم الأصوليين لم يفرقوا في هذا بين أن تكون العلّة التي يبديها المعترض مستقلة بالحكم كما في معارضة كون العلّة في تحريم ربا الفضل في البر مكيلاً بكونه مطعوماً أو مقتاتاً أو غير مستقلة، بل هي جزء من العلّة كما في زيادة كون القتل بجارح في القتل العمد العدوان لثبوت القصاص[1].

قبول هذا القسم وعدم قبوله:

للعلماء في قبول هذا القسم من المعارضة وعدم قبوله رأيان:

فبعض الجدليين: يرى رده وعدم قبوله بمعنى: أن هذا يصلح اعتراضاً وسؤالاً على المعلل، وإنما بنى من يرى هذا الرأي قوله على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فللمعلل أن يقول لا تنافي بين ما أقول وما تقول لجواز أن يكون التعليل بالعلّتين جميعاً.

وبناء على هذا فإن قلنا: بانفراد ما ذكره المستدل مجرداً عن المعارض تقديراً فإنه يصح التعليل به إجماعاً، والقول بصحة التعليل به لصلاحية فيه لا لعدم المعارض لأن العدم لا يكون علّة ولا جزءاً منها، فإذا كان الوصف صالحاً للتعليل لمعنى فيه مع عدم المعارض فإنه يصح التعليل به مع وجوده لذلك المعنى، ولأنه لا معنى للعلّة سوى ما يثبت الحكم عقيبها، وهذا المعنى موجود في الوصفين فكأن كل واحد منهما علّة.

---

(١) انظر: البحر المحيط: ٣/٣٢١، العضد: ٢/٢٧٠.

وجمهور الجدليين: قبله وأوجب على المستدل جوابه وهو الراجح عند ابن الحاجب والآمدي وكثير غيرهما.

واستدلوا على ما ذهبوا إليه: بأنه إذا ظهر في الوصف وصفان كل واحد منهما يصلح أن يكون علّة مستقلة فإنه تقع احتمالات ثلاث متعارضة:

فإما أن تكون العلّة هي الوصف الذي ذكره المستدل خاصة، وإما أن تكون الوصف الذي ذكره المعترض خاصة، وإما أن تكون مجموع الوصفين، ومتى ما تعارضت الاحتمالات فإن القول بتعيين أحدها ــ ولا مرجح في ذلك ــ تحكم محض[1].

هذا، ونود أن نشير هنا إلى أمرين هامين:

أولهما: سبق وأن قلنا: إننا سنتحدث في هذا الموضوع وغيره من الموضوعات بالقدر الذي يتصل بالعلّة والتعليل، وهناك أمور أخرى هنا من مثل ما يجب على المعترض من بيان انتفاء الوصف الذي عارض به الأصل عن الفرع وتعدد الأصول وغير ذلك من الموضوعات لا يسعنا الإطالة بها هنا تاركين للباحث الرجوع إليها في مصادرها المعتبرة[2].

ثانيهما: ذهب بعض الأصوليين إلى أن المعارضة في الأصل هي ما يسميه غيرهم «الفرق»، وبعضهم أطلق «الفرق» على المعارضة في الفرع، وآخرون ذهبوا إلى أن المعارضة في كليهما هي الفرق. ولذا فإنا سنتناول هذا الاعتراض بشيء من التفصيل عند الفراغ مما نحن فيه من تقسيم المعارضة عند كل من الشافعية والحنفية إن شاء الله تعالى.

---

(١) البحر المحيط: ٣/٣٢١ ــ ٣٢٢، الإحكام للآمدي: ٤/٨١، العضد على ابن الحاجب: ٢/٢٧١، نهاية الوصول: ٢/٢٤٤.

(٢) انظر في ذلك: البحر المحيط: ٣/٣٢٢، وما بعدها، الإحكام للآمدي: ٤/٨١، وما بعدها، مختصر المنتهى وشرح العضد عليه: ٢/٢٧٢، وما بعدها، تيسير التحرير: ٤/١٤٦ ــ ١٤٧.

المطلب الثاني
في
المعارضة في الفرع

وهي عبارة عن إبداء المعترض حكمًا يعارض الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل أو ضده، إما بنص أو بإجماع أو بوجود مانع الحكم أو بفوات شرط له.

وذلك بأن يقول المعترض للمعلل: إن ما ذكرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع، لكن عندي وصف آخر يقتضي نقيضه أو ضده.

مثال النقيض: أن يقول المعلل مثلاً: يصح بيع الجارية إلا حملها والقياس فيه على بيع هذه الصيعان إلا صاعاً.

فيقول المعترض: بل لا يصح بيع الجارية إلا حملها قياساً على عدم جواز بيعها إلا يدها.

ومثال الضد: لو قال المعلل: الوتر واجب قياساً على التشهد في الصلاة، والعلّة الجامعة بينهما كون كل منهما مما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتركه، فيقول المعترض: بل هو مستحب قياساً على سنة الفجر والجامع بينهما كون كل منهما يفعل في وقت معين لغرض معين من فروض الصلاة، فإن الوتر في وقت العشاء وسنة الفجر في وقت الصبح، ولم يعهد من الشرع وضع صلاتي فرض في وقت واحد[1].

قبول هذا القسم:

الاختلاف في قبول هذا القسم من الاعتراضات وعدم قبوله كالاختلاف في سابقه، فإن العلماء منقسمون في ذلك إلى فريقين:

---

(١) البحر المحيط: ٣/٣٢٥، نهاية الوصول: ٢/٢٤٥، مختصر المنتهي والعضد عليه: ٢/٢٧٥، الإحكام للآمدي: ٤/٨٩.

ففريق وهم الأقلون: يرى رد هذا القسم من الاعتراضات ويحتج بأن دلالة المستدل ـ المعلل ـ إلى ما ذهب إليه قد تمت، فلا أثر لما يقوله المعترض من اعتراض على الفرع، لأنه ملتزم باستدلاله فيكون مخيراً إن شاء سمع الاعتراض، وإن شاء لم يسمع، ولم يجب عليه الجواب ويكون الاعتراض بمثابة استدلال مستأنف.

واستثنى الصفي الهندي من هذا الدليل حالة واحدة وهي ما إذا كانت المعارضة بفوات الشرط، فإن الحالة هذه تدل على عدم تمام الدليل لفوات شرط من الشروط.

كما استدلوا إلى ما ذهبوا إليه أيضاً: بأن حق المعترض أن يكون هادماً لا بانياً والمعارضة في حكم الفرع بناء لا هدم؛ لأن فيها إبطالاً لمقدمة معينة من مقدمات المستدل، وهذا على خلاف ما كانت عليه المعارضة في الأصل، لأنها هناك ترجع إلى منع المقدمة، وهوكون الحكم معللاً بالوصف الذي ذكره المستدل، وعليه فلا يلزم من قبولها في الأصل قبولها في الفرع.

وفريق آخر: وهم الأكثرون: قبل هذا القسم من المعارضة.

واحتجوا لذلك: بأن المعارضة في الفرع وإن لم تكن في حد ذاتها هدماً، لكنها يلزم منها هنا هدم ما بناه المستدل بمعارضة دليل المعترض دليل المستدل، ولا يمكن منع المعترض من سلوك طريق الهدم، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإن المستدل هنا يعد متحكمًا عند ورودها والتحكم باطل بالإجماع.

هذا وفي المسألة كلام يعد من تتمات الموضوع نحيل القارىء إلى مظانه حذراً من التطويل كما وعدنا[1].

---

(١) انظر: البحر المحيط: ٣٢٥/٣، المنخول: ٤١٦، نهاية الوصول: ٢٤٥/٢، الإحكام للآمدي: ٨٩/٤، وما بعدها، العضد: ٢٧٥/٢ ـ ٢٧٦، تيسير التحرير: ١٥٨/٤ ـ ١٥٩.

المطلب الثالث
في
المعارضة بعلّة المعلل «الوصف»

ذكرها الزركشي في البحر قسمًا ثالثاً من أقسام المعارضة، وهذا القسم هو ما يسمى: بالقلب وقد سبق لنا التحدث فيه[1].

□ □ □

(١) انظر: كشف الأسرار: ٥١/٤ ـ ٥٢، وابن ملك والرهاوي: ٨٥٣.

المبحث الثاني
فــي
تقسيم الحنفية للمعارضة

ويشتمل على مطلبين:
المطلب الأول: في المعارضة التي فيها المناقضة.
المطلب الثاني: في المعارضة الخالصة.

* * *

تمهيـــد

قلنا فيما مضى إن الحنفية يقسمون العلل ـ عند ذكر ما تدفع به ـ إلى قسمين: طردية، ومؤثرة، وان العلل المؤثرة تدفع بطريقين، فاسد، وصحيح، وان الطريق الصحيح لدفع العلل المؤثرة، وجهان: الممانعة، والمعارضة، وقد سبق تعريف المعارضة عندهم، ويهمنا الآن أن نأتي إلى تقسيمهم لها، حيث ذهبوا إلى أن المعارضة قسمان:

معارضة فيها معنى المناقضة، ومعارضة خالصة، وكل من هذين القسمين ينقسم إلى أقسام، وسنتناول كلاً في مطلب مستقل.

المطلب الأول
فــي
المعارضة التي فيها معنى المناقضة

ويلاحظ ان هذا التعبير جمع بين أمرين، المعارضة، والمناقضة، أما المعارضة: فإنها آتية من أن المعترض أظهر علّة أخرى تنافي علّة المستدل التي علّل بها من غير التعرض لدليل المعلل، وذلك خاصية في المعارضة.

وأما المناقضة فإنها آتية من أن المعترض أبطل دليل المعلل وهذا خاصية في المناقضة.

لكن هنا قد يعترض بأنه كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة مع أن بينهما تنافياً، وعلّة التنافي أن المعارضة تستلزم تسليم دليل المعلل وصحة دلالته على الحكم، بينما المناقضة تتضمن بطلان دليله وفساد دلالته على الحكم.

أجاب البزدوي على ذلك قائلاً: «لا نسلم أن المعارضة تسليم للدليل مطلقاً بل هي ممانعة في الحكم صورة، وممانعة للدليل معنى، بدعوى عدم سلامته عن المعارض فلا يكون بينهما تناف؛ إذ المقصود من واحد منهما الإبطال»[1].

والمعارضة التي فيها معنى المناقضة هي القلب.

وقد سبق لنا أن ذكرنا تعريفه عند الحنفية، ووعدنا بأن نكمل الحديث عنه هنا حسب ما يراه الحنفية.

أما عن تعريفه: فقد قلنا إن الحنفية يرون أن للقلب معنيين لغة يقوم بكل واحد منهما ضرب من الاعتراض، وهذا يعني أن المعنيين اللغويين للقلب يؤخذ منهما معنيان له في الاصطلاح.

أما المعنى اللغوي الأول: فإنه يأتي بمعنى جعل الشيء منكوساً، أعلاه أسفله وأسفله أعلاه، وذلك كقلب الإناء، وإذا أردنا أن نأخذ منه المعنى الاصطلاحي في التعليل فإن القلب عنده يكون جعل المعلول علّة والعلّة معلولاً، لكن كيف يتفق هذا والمعنى اللغوي الذي هو جعل الشيء منكوساً؟.

الجواب على هذا: إن العلّة أصل في إثبات الحكم؛ لأن ثبوت الحكم مفتقر إليها بينما لا يفتقر وجودها إلى الحكم لأنها سابقة عليه ذهناً وزماناً، وهذا

(١) انظر: كشف الأسرار: ٥١/٤ ــ ٥٢، وانظر أيضاً: ابن ملك وحاشية الرهاوي: ٨٥٣.

يعني أن الحكم تابع للعلّة في الوجود لأنه يفتقر وجوده إلى وجودها، فمتى ما قلبنا التعليل فقد جعلناه منكوساً بجعل الأصل الذي هو أعلى من الفرع تابعاً له، وجعل الفرع الذي هو دون الأصل أعلى منه.

وإنما كان هذا النوع من القلب معارضة: لأن القالب عارض تعليل المستدل بتعليل يلزم منه بطلان تعليل المستدل ثم يلزم منه بطلان حكمه المترتب عليه.

وإنما كان مناقضة: لأن ما ذكره المعلل من العلّة صار حكمًا في الأصل المقيس عليه بتعليل المعترض، وحينئذ فسد أصل المعلل، وخرج من أن يكون مقيساً عليه له في الحكم المطلوب وهذا يعني أن قياسه أصبح بلا أصل مقيس عليه فكان باطلاً.

ويلاحظ هنا: أن هذا النوع من القلب لا يصح إلا إذا علّل المستدل بحكم، وذلك بأن يجعل حكمًا في الأصل علّة لحكم آخر فيه، ثم عداه إلى الفرع، أما إذا علل بوصف محض، فإن القلب هنا غير محتمل، لأن الوصف المحض لا يحتمل أن يكون حكمًا شرعياً، وحينئذ فلا يتصور أن يكون الحكم الثابت به علّة.

مثال لهذا القلب:

لو قال الشافعي: إن الإسلام لا يعد شرطاً من شروط الإحصان، وقال في تعليل ذلك: إن الكفار جنس يجلد بكرهم مائة، فيرجم ثيبهم قياساً على المسلمين، وذلك لأن جلد المائة غاية في حد البكر والرجم غاية في حد الثيب، ومتى ما وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته، بناء على أن النعمة كلما كانت أكمل فالجناية عليها أفحش، فتغلظ العقوبة، وهذا يعني أنه إذا وجب في البكر مائة جلدة فإنه يجب في الثيب ما هو أغلظ، وليس أمامنا إلا الرجم حيث لم يوجب الشرع فوق الجلد سوى الرجم.

ويلاحظ هنا أنهم جعلوا جلد البكر ــ وهو حكم ــ علّة لرجم الثيب،

فيقول المعارض: المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه يرجم ثيبهم، ولا نسلم لكم أن جلد البكر علّة لرجم الثيب، بل العكس هو الصحيح، فإن رجم الثيب هو العلّة لجلد البكر، فكان ذلك نكساً للتعليل، لأن ما جعله الشافعية علّة وهو جلد البكر جعله الحنفي معلولاً فبطل قياسهم[1].

وهذا القسم من القلب لم يذكره الشافعية بل ذكروا القسم الثاني فقط.

وأما المعنى اللغوي الثاني للقلب: فإنه مأخوذ من قلب الشيء ظهر البطن أي: جعل ظهره بطناً وبطنه ظهراً كقلب الرداء، وإذا أردنا أن نأخذ منه المعنى الاصطلاحي فإنه يعني: أن يكون الوصف شاهداً وحجة عليك فقلبته فجعلته شاهداً لك، وحينئذ يبطل كل واحد منهما الآخر.

وإنما كان معارضة: لأنه يوجب خلاف ما أوجبه تعليل المعلل.

وإنما كان مناقضة: لأن فيه إبطالاً للتعليل الأول، وذلك لأن الوصف الذي شهد بثبوت الحكم هنا شهد بانتفائه من وجه آخر، فحصل التناقض، وصار بمنزلة الشاهد الذي يشهد لأحد الخصمين في قضية، ثم يشهد للخصم الآخر ضد الخصم الأول في نفس القضية، فإنه بلا شك يعد متناقضاً في شهادته.

ومثاله: أن يقول الشافعي: إن مسح الرأس ركن في الوضوء، فيسن تثليثه قياساً على غسل الوجه، فيعترض عليه المعترض: بأنه لما كان ركناً في الوضوء فإن المفترض أن لا يسن تثليثه بعد إكماله بزيادة على الفرض قياساً على غسل الوجه، وتوضيح ذلك كما قال الدبوسي: «لما كان ركناً في الوضوء لم يسن تثليثه بعد إكمال الفرض بزيادة يجوز بدونها في محل الفرض قياساً على الغسل، فإنه متى أكمل فرضه بما ليس بفرض في محل الفرض لم يثلث، فإن إكمال

(١) انظر في جميع ما تقدم: كشف الأسرار: ٥٢/٤ ـ ٥٣ و٥٦ و٥٧، ابن ملك وحواشيه: ٨٥٥ ـ ٨٥٧، تقويم أصول الفقه للدبوسي: ٦٧١ ـ ٦٧٧، تيسير التحرير: ١٦١/٤، أصول السرخسي: ٢٣٨/٢، مرآة الأصول والإزميري: ٣٥٨/٢ ـ ٣٥٩.

الغسل بمحل الفرض بالتثليث وبعده لا تثليث، والمسح قد أكمل بالسنة في محل الفرض بالاستيعاب مرة وأنت تثلثه بعد ذلك»[1].

وهذا يعني أن المستدل نظر في الأصل وهو الغسل والفرع الذي هو المسح فوجد وصف الركنية المشترك بينهما، وظنه مؤثراً في ترتب حكم التثليث، فقال: بسنية التثليث في الفرع كما هو في الأصل.

أما المعترض: فقد دقق النظر فوجد أن الركنية لا تقتضي خصوصية التثليث، بل إنها تقتضي الإكمال المطلق، سواء تحقق ذلك الإكمال ضمن التثليث أو ضمن الاستيعاب، ولما كان مقتضى المسح يتحقق ضمن استيعاب الرأس ـ الذي هو سنة ـ فقد استوعب حقه، فلا يزاد الفرع على الأصل بالجمع له بين الاستيعاب والتثليث[2].

المطلب الثاني
في
المعارضة الخالصة

والمعارضة الخالصة هي: التي ليس فيها معنى المناقضة، وهذه المعارضة نوعان:

النوع الأول: المعارضة في حكم الفرع.

النوع الثاني: المعارضة في علّة الأصل.

وكل من هذين النوعين ينقسم إلى أقسام منها الصحيح ومنها الفاسد، وسنتناول كل قسم منها باختصار.

---

(١) انظر: تقويم أصول الفقه: ٦٧٥، وانظر: ابن ملك وحواشيه: ٨٥٧ ـ ٨٥٨، كشف الأسرار: ٥٦/٤ ـ ٥٧، أصول السرخسي: ٢٣٩/٢ ـ ٢٤٠، تيسير التحرير: ١٦٢/٤.

(٢) تيسير التحرير بتصرف: ١٦٣/٤.

النوع الأول: من المعارضة الخالصة: المعارضة في حكم الفرع:

وهي خمسة:

أحدها: المعارضة بضد ذلك الحكم، وذلك بأن يعارض المعترض بما يخالف حكم المعلل، وتكون بذكر المعترض علّة أخرى غير التي ذكرها المعلل توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه، وهذا يعني: أن المعترض أورد الضد فكان إيراده له مقابلة محضة، لا تعرض فيها لإبطال علّة الخصم، ومن هنا يأتي القول بامتناع العمل بالعلتين، لأن كل واحدة منهما تدفع الأخرى المقابلة لها، وتفسد طريق العمل بها إلا في حالة واحدة وهي ما إذا ترجحت إحدى العلتين على الأخرى، فإنه يتعين العمل بالراجحة عند ذاك.

ويمكن أن يمثل لهذا النوع من المعارضة، بأن يقول الشافعي مثلاً: التثليث في المسح سنة، وذاك لأن المسح ركن في الوضوء، فيسن تثليثه قياساً على الغسل، فيعترض عليه الحنفي: إنه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف.

وهذا يعني أن الحنفي قد سلم أن القياس على الغسل يقتضي ذلك، لكنه أتى بما ينافيه وذلك بحمله على الممسوحات.

وهذا الوجه من المعارضة من أصح الوجوه فيها، وإنما كانت معارضة خالصة صحيحة لما فيها من إثبات حكم مخالف للحكم الأول بعلّة أخرى في ذلك المحل من غير زيادة وتغيير[1].

الثاني: من المعارضة الخالصة في الفرع: أن تكون تلك المعارضة بزيادة تكون بمثابة تفسير لذلك الحكم على وجه التقرير له، ومثاله: أن يقول المعترض في المثال السابق: المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد إكماله، كما هو الشأن في المغسولات، وكان هذا مقابلاً لقولهم: إن المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل، وهذه المعارضة صحيحة رغم أنها دون الأولى، لأن هذه لا تصح إلا

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٦١/٤، ابن ملك والرهاوي عليه: ٨٦٢ ـ ٨٦٣، مرآة الأصول والإزميري: ٣٥٩/٢.

بزيادة أما الأولى فإنها تصح بدونها، وتأتي الزيادة هنا بمثابة تفسير للحكم المتنازع فيه، لأن الخلاف في التثليث بعد إكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب[1].

الثالث: من أقسام المعارضة الخالصة في الفرع: أن يعارض المعارض حكم المستدل بضد حكمه بضرب من التغيير الذي يؤدي إلى إخلال بموضع النزاع.

مثال ذلك: يقول الحنفي في اليتيمة: إنه تثبت ولاية التزويج عليها لغير الأب والجد كالأخ والعم؛ لأنها صغيرة، فيولى عليها نكاحاً.

فيقول الشافعي معترضاً: إنها صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة، وذلك قياساً على المال، فإنه لا ولاية للأخ على مال الصغيرة اتفاقاً.

فالنزاع حصل أولاً في إثبات أصل الولاية، وحينما جاء الخصم ونفى ولاية الأخ على التعيين كان ذلك زيادة أوجبت تغيير الحكم الأول الذي وقع فيه النزاع.

فكأن الحنفي أثبت أصل الولاية، أما الشافعي فقد عارضه بما ينفي ولاية الأخ على التعيين، فكان ذلك نفياً لما لم يقع فيه النزاع، وكان حكمه غير الحكم الأول باعتبار أن المعين غير المطلق وسبب ذلك خللاً في المعارضة لكنها ـ لما ـ كانت مستلزمة لنفي الحكم الأول الذي هو عدم إثبات الولاية على الصغيرة لغير الأب والجد من الأولياء باعتبار أن ولاية الأخ متى بطلت فقد بطلت ولاية غيره إجماعاً، لكونه أقرب الناس إليها بعد الأب والجد، فإن المعارضة بهذا التصور يظهر معنى الصحة فيها[2].

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٤/٦١، ابن ملك وحواشيه: ٨٦٣، أصول السرخسي: ٢/٢٤٣، تيسير التحرير: ٤/١٦٦.

(٢) كشف الأسرار: ٤/٦٢، ابن ملك: ٨٦٤، أصول السرخسي: ٢/٢٤٣، تيسير التحرير: ٤/١٦٦، مرآة الأصول والإزميري: ٢/٣٥٩.

الرابع: من المعارضة الخالصة في الفرع: المعارضة التي يكون فيها نفي ما لم يثبته المعلل أو إثبات لما لم ينفه المعلل، لكن يكون تحته معارضة لحكم المعلل، وذلك بأن يكون الحكم الثابت بتلك المعارضة مستلزماً لانتفاء الحكم الذي أثبته المعلل.

لكن هذا الاعتراض فيه جهتان جهة تصححه وجهة تفسده.

فالجهة التي تجعله صحيحاً: ما ذكرنا من كون الحكم الثابت بهذه المعارضة مستلزماً انتفاء الحكم الذي أثبته المعلل، ومثاله، أن يقول الحنفي:

إن الكافر يملك شراء العبد المسلم، والعلّة في ذلك أنه يملك بيعه فيملك شراءه قياساً على المسلم فإن المسلم لما ملك بيع العبد المسلم ملك شراءه فيعارض الشافعي هذا بقوله: الكافر لما ملك بيع العبد المسلم وجب أن يستوي منه حكم شرائه ابتداء، وحكم استدامة الملك فيه، كالعبد الكافر قياساً على المسلم، لكنه لا يملك الإبقاء عليه شرعاً، بل يجبر على إخراجه من ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه.

ويلاحظ هنا: ان هذه المعارضة أثبتت ما لم ينفه المعلل وهو التسوية بين أصل الشراء وبين استدامة الملك، ولذا فإنها لم تتصل بموضع النزاع وهذه هي جهة الفساد فيها فرجح فيها جانب الفساد على جانب الصحة ولم تعد معارضة صحيحة تستوجب الإجابة عليها[1].

الخامس: من المعارضة الخالصة في الفرع: أن تكون المعارضة في حكم غير الحكم الأول، لكن ذلك يستلزم نفي الأول.

وصورته: أن يأتي المعترض بتعليل لحكم آخر في محل آخر بعلّة أخرى، ولا يتعرض لنفي الحكم الذي أثبته المعلل أو إثبات ما نفاه، بل يكون تعليله هذا مستلزماً لانتفاء الحكم الأول معنى.

(١) ابن ملك: ٨٦٤ ـ ٨٦٥، أصول السرخسي: ٢٤٣، كشف الأسرار: ٦٢/٤.

ومثاله: أن يقول الحنفي: في المرأة التي أخبرت بموت زوجها، فاعتدت، وتزوجت بزوج آخر، وولدت له ولداً، ثم حضر الزوج الأول، ان الولد للزوج الأول، وعلّة ذلك أنه صاحب فراش صحيح؛ لأن النكاح قائم بينها فيعارضه المعترض قائلًا: إن الزوج الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب، قياساً على من تزوج امرأة بغير شهود فولدت فإن نسب المولود يثبت منه حتى ولو كان الفراش فاسداً.

وهذه المعارضة فاسدة في الظاهر، لأن الحكم الذي توارد عليه النفي والإثبات ليس واحداً فالمستدل ـ المعلل ـ علل لإثبات النسب من الأول والسائل علل لإثباته من الثاني، وكان على المعترض أن يعلل لنفي النسب عن الأول حتى يتوارد النفي والإثبات على حكم واحد، وهذا وجه فساد هذه المعارضة.

لكن يجوز أن يكون في هذا المثال وجه صحيح: إذا ما قيل إن النسب لا يتصور أن يكون من شخصين والزوجان هنا أحدهما كان غائباً والآخر حاضراً، فيقال في توجيه التعليل الصحيح: ان للأول فراشاً صحيحاً، وللثاني فراشاً فاسداً فالرجحان للصحيح فيعارض المعترض: بأن الثاني حاضر والماء ماؤه، والأول غائب ولا ماء له، فيرجح الحاضر من هذا الوجه قياساً على ما إذا كان كل واحد من الفراشين فاسداً، فإنه يرجح الحاضر قطعاً[1].

النوع الثاني: من المعارضة الخالصة: المعارضة في علّة الأصل:

والمراد بها: أن يذكر المعترض في الأصل المقيس عليه علّة أخرى لا تكون موجودة في الفرع، ويسند الحكم إليها معارضاً للمعلل في علّته التي ذكرها.

وهذه المعارضة بأقسامها الآتية: باطلة وغير معتبرة، وذلك لأن التعليل هنا من المعترض والسائل كان بوصفين منفصلين، والوصف الذي يدعيه

---

(١) انظر: ابن ملك: ٨٦٥ ـ ٨٦٦، كشف الأسرار: ٤/٦٣، أصول السرخسي: ٢/٢٤٣ ـ ٢٤٤، تيسير التحرير: ٤/١٦٧، مرآة الأصول والإزميري: ٢/٣٦٠.

المعترض لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل؛ لأن حكم الأصل يجوز أن يثبت بعلل وأوصاف متعددة.

وهي أقسام ثلاثة:

القسم الأول: من المعارضة في علّة الأصل:
أن تكون المعارضة بعلّة في الأصل لا تتعدى إلى الفرع.

ومثالها: كما لو علل المعلل بيع الحديد بالحديد بأنه موزون قوبل بجنسه وعليه: فلا يجوز بيعه متفاضلاً قياساً على الذهب والفضة.

فيعارضه المعارض بأن العلّة في الأصل المقيس عليه ــ وهو الذهب والفضة ــ الثمنية لا الوزن، وهذه العلّة معدومة في الفرع وهو الجديد فلا تثبت به الحرمة.

وهذه المعارضة عند المعلل باطلة، لأنه يرى أن المعترض إنما علّل بوصف لا يتعدى، وهو تعليل باطل، لأنه لا فائدة في التعليل سوى التعدية، ومتى ما تجرد التعليل عنها بطل لخلوه عن الفائدة، ولا يقال إن التعليل لإثبات الحكم في الأصل لأن الحكم في الأصل ثابت بالنص لا بالعلّة، وإذا بطل التعليل بطلت المعارضة[1].

القسم الثاني: من المعارضة في علّة الأصل:
أن تكون المعارضة في الأصل بمعنى يتعدى إلى فرع مجمع عليه.

ومثاله: أن يعلل المعلل حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلاً بأنه مكيل، فلا يجوز بيعه بجنسه إلا متماثلاً، شأنه في ذلك شأن الحنطة والشعير.

فيعارض المعترض: بأن العلّة في الأصل ــ الحنطة والشعير ــ ليس ما ذكرت من كونه مكيلاً، بل العلّة الربوية فيه الاقتيات والإدخار وهذان غير موجودين في الفرع.

---

(١) كشف الأسرار: ٤/٦٤، ابن ملك: ٨٦٧.

ومعلوم أن هذا المعنى ـ الاقتيات والإدخار ـ قد تعدى إلى فرع مجمع عليه، كالأرز والدخن والذرة والسمسم والعدس وغير ذلك مما يقتات ويدخر.

القسم الثالث: من المعارضة في علّة الأصل:

أن تكون المعارضة في الأصل بمعنى يتعدى إلى فرع مختلف فيه.

ومثاله: أن يقول المعترض في المثال السابق: إن المعنى الذي ثبتت به الحرمة في الأصل المقيس عليه هو الطعم لا ما ذكرت، وهذا المعنى غير موجود في الفرع.

وقد وجدنا هذا المعنى قد تعدى إلى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل.

وهذان القسمان باطلان أيضاً كالقسم الأول؛ وذلك لأن الوصف الذي يدعيه المعترض لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعترض كما بينا ذلك، ولبطلان التعليل من المعترض في القسم الأول، ولعدم اتصال المعارضة بموضع النزاع في القسمين الآخرين اللهم إلا أن يقال: إن هناك وجه اتصال فيهما بموضع النزاع، وذلك من حيث إن علّة المستدل تنعدم فيهما، وهذا لا يؤثر في القياس؛ لأن عدم العلّة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بعلّة أخرى[1].

□ □ □

---

(١) انظر في جميع ذلك: ابن ملك: ٨٦٧ ـ ٨٦٨، كشف الأسرار: ٦٤/٤ ـ ٦٥، مرآة الأصول والإزميري: ٣٦١/٢.

الفصل السابع
في
الاعتراض الثامن

وهو: الفرق «المفارقة»

ويشتمل على: مبحثين:

المبحث الأول: في تعريفه، والأمثلة التي توضح ذلك.

المبحث الثاني: في كونه قادحاً أو غير قادح في العلية.

* * *

المبحث الأول
في
تعريف الفرق

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: في تعريفه، لغة ـ واصطلاحاً.

المطلب الثاني: في توضيح ذلك بالأمثلة.

* * *

لما كان الفرق ـ «المفارقة» كما يسميه الحنفية ـ من تمام الكلام في المعارضة، وأن العلماء مختلفون في أنه نوع منها، ناسب أن نأتي به بعدها مباشرة ـ كما وعدنا ـ.

فنبدأ بالمعنى اللغوي والاصطلاحي لهذا اللفظ.

المطلب الأول
في
تعريف الفرق

تعريفه لغة:

الفرق خلاف الجمع، يقال: فرقه، يفرقه، فرقاً، وفرقه، والمفارقة: المباينة، يقال: فارق الشيء مفارقة، أي: باينه[1].

تعريفه في الاصطلاح:

الإمام البيضاوي ذهب إلى أن الفرق: «جعل تعين الأصل علّة أو الفرع مانعاً»، وهو على هذا التعريف نوعان:

---

(١) اللسان: ٥/٣٣٧٧ ـ ٣٣٧٨.

الأول: أن يجعل المعترض الخصوصية التي في الأصل هي العلّة للحكم الذي ذكره.

والثاني: أن يجعل المعترض خصوصية الفرع، مانعاً من ثبوت حكم الأصل فيه[1].

أما العضد فقد عرفه بما يشبه هذا، فقال: «الفرق هو: إبداء خصوصية في الأصل هو شرط، أو إبداء خصوصية في الفرع هو مانع»[2].

ومعناه: أن يبدي المعترض وصفاً مختصاً بالأصل غير الوصف الذي ذكره المستدل، ويكون ذلك الوصف ـ أعني وصف المعترض ـ غير موجود في الفرع، أو يبدي المعترض وصفاً مانعاً من الحكم في الفرع.

ومن هنا يتضح أن الفرق راجع إلى المعارضة في الأصل أو الفرع.

أما الصفي الهندي فقد عرفه بأنه: «عبارة عن إبداء وصف في الأصل يصلح أن يكون علّة مستقلة للحكم أو جزء علّته»[3].

وبمثل ذلك عرفه الزركشي في البحر[4]. وهذا التعريف يتجه إلى أن الفرق معارضة في الأصل فقط، أما إمام الحرمين فقد عرفه بما هو قريب من هذا، فقال: «هو المعارضة المتضمنة لمخالفة الفرع والأصل في علّة الحكم»[5].

أما الحنفية: فإن منهم من ذهب إلى تعريفه بما عرفه به الإمام البيضاوي ومن على شاكلته، جاء في التحرير: «وأما سؤال الفرق: إبداء خصوصية في

---

(١) المنهاج بشرح الإسنوي: ٣/١٠٠.

(٢) العضد: ٢/٢٧٦، وانظر جمع الجوامع بحاشية البناني: ٢/٣١٩، وبحاشية العطار: ٢/٣٦٣، نشر البنود: ٢/٢٣٠.

(٣) نهاية الوصول: ٢/٢٠٩.

(٤) البحر المحيط: ٣/٣٠٠.

(٥) الكافية: ٦٩.

الأصل هي شرط للعلية مع بيان انتفائها في الفرع أو بيان مانع فيه ـ يعني في الفرع ـ وانتفائه ـ أي المانع ـ في الأصل»[1].

ومنهم من ذهب إلى تعريفه بما يشير إلى أنه إبداء ما يمنع علية الوصف الذي ذكره المستدل، يقول المنلاخسرو: «الخامس الفرق: وهو بيان وصف في الأصل له مدخل في العلية لا يوجد ذلك الوصف في الفرع».

وهذا يعني أن المعترض منع علية الوصف الذي ذكره المستدل وادعى أن العلّة هي ذلك الوصف مقترناً بشيء آخر معه، وليس الوصف وحده، وقد نقل هذا التعريف صاحب الكشف عن كثير من العلماء[2].

ومنهم من ذهب إلى تعريفه بما يتفق وأنواعه الثلاثة عندهم:

يقول الإزميري ناقلاً عن بعض شروح البزدوي: «جملة ما يتوجه من الفروق أنواع ثلاثة، ببيان زيادة تأثير الوصف المشترك في حكم الأصل، أو ببيان وصف آخر هو علّة الحكم في الأصل، أو ببيان زيادة مصالح الحكم في الأصل من غير أن يثبت زيادة تأثير هذا الوصف، كقولنا هذه صغيرة، فيثبت عليها الولاية قياساً على مالها.

فالنوع الأول: من الفروق: هو أن يبين زيادة تأثير الوصف المشترك وهو الصغر في حكم الأصل، وهو المال.

والثاني: أن يبين وصفاً آخر كالبكارة مثلاً.

والثالث: هو أن يقول المصالح في الولاية على المال فوق المصالح التي في الولاية على النفس.

فالنوع الأول هو الفرق الصحيح عند المجوزين، والثاني ليس بمفارقة خالصة وإنما هو ممانعة في الوصف، والثالث فاسد»[3].

(١) التحرير بشرح التيسير: ٤/١٦٦ ـ ١٦٧.
(٢) انظر: مرآة الأصول: ٢/٣٥٤، كشف الأسرار: ٤/٤٦.
(٣) الإزميري: ٢/٣٥٤ ـ ٣٥٥.

المطلب الثاني
في
توضيح ذلك بالأمثلة

لإيضاح التعاريف السابقة نأتي ببعض الأمثلة للفرق طبقاً لهذه التعريفات تمهيداً لبحثه من حيث قبوله وعدم قبوله عند علماء الأصول:

فالفرق بإبداء وصف مختص بالأصل غير الذي أبداه المستدل، ويكون ذلك الوصف غير موجود في الفرع، إما أن يكون صالحاً للتعليل به استقلالاً.

ومثاله: أن يقول المعلل: في تحريم ربا الفضل العلّة فيه الطعم، ويقيس التفاح على البر مثلاً؛ لأن كلاً منهما مطعوم، فيعترض عليه المعترض بأن العلّة في الأصل الاقتيات مع الادخار، أو كونه مكيلاً مثلاً، مما لا يتوفر في الفرع.

وإما أن يكون غير مستقل بالتعليل بل يجعل ذلك الوصف جزء من علّة حكم الأصل، ومثاله:

أن يعلل المستدل: وجوب القصاص في القتل بالمثقل بأنه قتل عمد عدوان ممن يكافىء، فيعترض عليه المعترض: بالقتل بالجارح إذا كان قتلاً عمداً عدواناً من مكافىء، فإنه يجب فيه القصاص أيضاً.

ومثال الفرق بإبداء وصف مانع من الحكم في الفرع غير موجود في الأصل المقيس عليه.

أن يقول المستدل: الهبة عقد فلا يجوز الغرر فيه كعقد البيع.

فيقول المعترض كالمالكي، مفرقاً بين البيع والهبة: البيع عقد معاوضة والمعاوضة مكايسة يخل بها الغرر، أما الهبة فإنها محض إحسان فلا يخل بها الغرر لأن الهبة لو لم يحصل شيء منها أصلاً لم يتضرر الموهوب له، وعليه: فإن كونها محض إحسان مانع من إلحاقها بالبيع.

ويمكن أن يمثل لهذا الفرق أيضاً: بقول الحنفي: يقتل المسلم بالذمي قياساً على قتل غير المسلم، لأن القصاص علّته: القتل العمد العدوان.

فيعترض عليه الشافعي والمالكي: بأن الإسلام في الفرع، وهو قتل المسلم بالذمي مانع من القود، فقد أظهر المعترض مانعاً في الفرع غير موجود في الأصل، وقد اقتضى هذا المانع نقيض الحكم الذي أثبته له المستدل.

□ □ □

المبحث الثاني
في
كون الفرق قادحاً أو غير قادح

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: في المذهب الأول.

المطلب الثاني: في المذهب الثاني.

المطلب الثالث: في المذهب الثالث.

المطلب الرابع: في الخلاصة والاختيار.

* * *

اختلفت كلمة الأصوليين في قبول الفرق واعتباره قادحاً في العلّة من عدم قبوله على مذاهب، أهم تلك المذاهب:

المطلب الأول
في
المذهب الأول

ويتلخص هذا المذهب في أن الفرق غير مقبول، ولا يعد قادحاً في العلّة، وهو مذهب جمهور الحنفية وبعض الشافعية وبعض من غيرهم[1].

القائلون بهذا من الحنفية هم الذين عرفوا الفرق: بأنه بيان وصف في الأصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع، ومن هنا اعتبروه واحداً من الاعتراضات الفاسدة التي ترد على العلل المؤثرة.

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٤/٤٦.

واستدلوا لما ذهبوا إليه بأدلة ثلاثة:

أولها: إن السائل ــ المعترض ــ يعد جاهلاً مسترشداً، واقفاً موقف المنكر حتى تتبين له الحجة حيث لا يصح له قبل ذلك أن يعد في موقف المدعي.

وعليه: فإنه إذا ذكر في الأصل معنى آخر فإنه حينئذٍ انتصب مدعياً، ولم يبق معترضاً وسائلاً، وهذا تجاوز منه عن حده، وغصب لمنصب المعلل، وذلك لا يجوز مناظرة.

أما إذا ذكر معارضة في الفرع فإن الأمر مختلف عند ذاك، لأنه لم يبق سائلاً بعدُ ما دام أن دليل المعلل قد تم ويصح أن يكون مدعياً ابتداء فلا معنى للقول بإفساد العلّة بالفرق حينئذٍ، وهـذا يعني أنهم يفرقـون بين مـوقفين للمعترض: كونه في موقف الإنكار وذلك باعتراضه على الأصل حيث لا يسعه عنده أن يكون مدعياً، وكونه في موقف الدعوى وذلك باعتراضه على الفرع فيكون معللاً ابتداء[1].

ثانيها: أن حكم الأصل يجوز أن يكون معلولاً بعلتين.

ومن الجائز أيضاً أن يتعدى الحكم إلى بعض الفروع بإحدى العلتين دون الأخرى، وربما كانت العلّة التي علل بها المعلل هي التي أثبت اشتراكها بين الأصل والفرع وليست الأخرى، وهي التي ادعى المعترض عليتها في الأصل، وكون هذه العلّة منعدمة في الفرع لا يمنع المعلل من أن يعدي حكم الأصل إلى الفرع بذلك الوصف الذي أثبت اشتراكه، وعليه فإن دعوى المعترض لا صلة له بالمسألة، وذلك لأن المعلل متى ما أمكنه الاعتراف باعتراض ما واستمر على ما ادعاه فإن الاعتراض يكون فاسداً بالنسبة له، ولا يصح أن يكون قادحاً في تعليله إلا في حالة واحدة، وهي إذا ما أثبت المعترض الوصف الفارق على وجه

---

(١) انظر كشف الأسرار: ٤/٤٧، أصول السرخسي: ٢/٢٣٤، التلويح على التوضيح: ٢/٨٩، إزميري: ٢/٣٥٥، الإحكام للآمدي: ٤/٩٠، المنخول: ٢/٤١٧، البحر المحيط: ٣/٣٠٠.

يمنع ثبوت الحكم في الفرع، فحينئذٍ يكون الفرق مضراً للمعلل، أما ما نحن بصدده فإنه ليس بفرق مجرد، بل هو بيان لعدم العلّة في الفرع، بناء على أن العلّة هي الوصف المفروض لدى المعلل مع عدم المانع.

وأيضاً فإن المعلل لم يلتزم بجمعه، مساواة الفرع للأصل في كل القضايا، وإنما غايته إثبات اجتماع الأصل والفرع في الوجه الذي يقصده، ومتى ما حصل له ذلك واعترف به الفقيه فإنه ثابت في مكانه، والفرق لا يقدح فيما ذهب إليه، ما دام أنه معترف بأنه غير ملتزم باجتماع الفرع والأصل في كل الوجوه[1].

ثالثها: إن الخلاف واقع في حكم الفرع لا في حكم الأصل، والمعترض حينما ذكر الفرق في الفرع لم يصنع شيئاً سوى أنه أظهر عدم العلّة المعينة في تلك العلّة، وعدم العلّة لا يصلح أن يقوم دليلاً على عدم الحكم، لأنه سبق القول أن العدم لا يجوز التعليل به وإذا لم يصلح عدم العلّة هنا أن يقوم دليلاً عند مقابلته للعدم فإنه لا يصلح أن يقوم دليلاً عند مقابلة الحجة من باب أولى، فلا يدل على عدم الحكم في الفرع[2].

المطلب الثاني
في
المذهب الثاني

ذكر الإسنوي تفصيلاً في الفرق، والتفصيل هذا آتٍ من أنهم قسموا الفرق إلى قسمين:

الأول: أن يجعل المعترض تعين الأصل علّة لحكم ذلك الأصل، ويعني بتعين الأصل، الخصوصية التي فيه.

---

(١) انظر: الكشف: ٤٧/٤، أصول السرخسي: ٢٣٤/٢، إزميري: ٣٥٥/٢، التلويح على التوضيح: ٨٩/٢، البحر المحيط: ٣٠١/٣، البرهان: ١٠٦٠/٢ ــ ١٠٦١، المسودة: ٤٤١.

(٢) الكشف: ٤٧/٤، إزميري: ٢٥٧/٢.

الثاني: أن يجعل المعترض تعين الفرع مانعاً من ثبوت حكم الأصل في ذلك الفرع، وقد تقدمنا ذلك في التعريفات.

أما على المعنى الأول: فإن الخلاف في تأثيره وإفادته القدح وتحقيقه غرض المعترض مبني على الخلاف في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين.

فعند من يجوز ذلك: يكون هذا الفرق غير قادح في التعليل، والسبب في ذلك: أن الحكم في الأصل إذا علل بمعنى مشترك بينه وبين الفرع من قبل المعلل، فإن تعليله بعد ذلك من قبل المعترض بتعيين الخصوصية التي فيه علّة له لا يكون هذا التعليل الثاني مانعاً من التعليل الأول، وذلك لأن غاية ما في التعليل الثاني أن الحكم علل بعلتين، وما دمنا نقول بجوازه، فإنه لا مانع من أن يقوم تعليل آخر ولا يعد ذلك قادحاً في الأول.

وعند من لم يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين: فإن الفرق يعد قادحاً في تعليل المعلل، والسبب في ذلك أن العلّة على هذا المعنى الخصوصية التي في الأصل، وهذه الخصوصية غير موجودة في الفرع، وما دام الحكم مضافاً إليها فإنه لا يكون مضافاً إلى ما كان مشتركاً بين الأصل والفرع، لأنه على هذا يلزم التعليل بعلتين مستقلتين، وذلك لا يجوز.

وأما على المعنى الثاني: وهو أن يجعل المعترض تعين الفرع مانعاً من ثبوت حكم في الأصل في ذلك الفرع، فإن الخلاف في قدحه مبني على جعل النقض مع المانع قادحاً أو غير قادح.

فمن ذهب إلى أن النقض مع المانع قادح يرى أن جعل خصوصية الفرع مانعاً من تحقق حكم الأصل فيه قادح في كون الوصف علّة، وذلك لأن الوصف الذي جعله المعلل علّة إذا وجد في الفرع، ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع، وهو تعين خصوصية الفرع للعلية فإن النقض هنا متحقق مع وجود المانع، والنقض مع المانع قادح في التعليل.

ومن ذهب إلى أن النقض مع وجود المانع ليس بقادح، يرى أن الفرق

بتعيين خصوصية الفرع لا يقدح في التعليل، وذلك بناء على مذهبه من أن تخلف الحكم عن علته إنما كان لمانع، وهذا لا يؤثر في العلية.

والمرجح عند القاضي البيضاوي:

أن الفرق بتعين خصوصية الأصل يؤثر عنده في المستنبطة دون المنصوصة بناء على مذهب في تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين.

وأما الفرق بتعين الفرع فإنه لا يؤثر عنده مطلقاً، بناء على مذهبه من أن النقض مع وجود المانع غير قادح في التعليل[1].

المطلب الثالث
في
المذهب الثالث

يتجه أصحاب هذا المذهب إلى أن الفرق يؤثر في العلية ويقدح فيها مطلقاً. وهذا ما ذهب إليه جمهور الشافعية وكثير من غيرهم، لكنهم مختلفون في بناء هذا القول منهم إلى فريقين:

الفريق الأول ــ ومنهم الأستاذ أبو إسحق رحمه الله تعالى ــ: يرى أن الفرق ليس سؤالاً مستقلاً، بل هو سؤالان، فهو من باب المعارضة في الأصل والفرع، لأن لكل معارضة سؤالاً.

وبيان ذلك: أن الفرق عبارة عن معارضة معنى الأصل بمعنى آخر، ومعارضة العلّةالتي نصبها المعلل في الفرع بعلّة مستقلة.

وما دام الأمر كذلك فإنه مقبول لأن معارضة العلّة بعلّة مقبولة[2].

والفريق الثاني: وهم الأكثرون ــ ومنهم إمام الحرمين ــ ونسبه إلى من

---

(١) انظر في جميع ذلك: الإسنوي والبدخشي: ٣/١٠٠ ــ ١٠١، وانظر: تعليقات الشيخ بخيت على الإسنوي: ٤/٢٣٢ ــ ٢٣٤.

(٢) البرهان: ٢/١٠٦٧، الإحكام للآمدي: ٤/٩٠، المنخول: ٤١٧، البحر المحيط: ٣/٣٠١.

ينتمي إلى التحقيق من الفقهاء والأصوليين، وتاج الدين ابن السبكي وابن الحاجب والإسنوي، والصفي الهندي، يرون أنه اعتراض صحيح وقادح سواء قلنا بأنه سؤال أو سؤالان.

يقول إمام الحرمين في البرهان: «المذهب الثالث ــ وهو المختار عندنا وارتضاه كل من ينتمي إلى التحقيق من الفقهاء والأصوليين ــ إن الفرق صحيح مقبول وهو وإن اشتمل على معارضة معنى الأصل ومعارضة علّة الفرع بعلّة فليس المقصود منه المعارضة وإنما الغرض منه مناقضة الجمع»[1].

واستدلوا لما ذهبوا إليه بالآتي:

أولاً: إن الكلام في الفرق وتأثيره في القدح مبني على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين نفياً وإثباتاً، وقد سبقت الإشارة إليه في الكلام عن المعنى الأول من معاني الفرق التي ذكرها الإسنوي.

كما أن الخلاف في تعليل الحكم الواحد بعلتين سبق تفصيل آراء العلماء فيه فلا حاجة إلى ذكره هنا.

لكن تجدر الإشارة إلى أن الإسنوي نبه إلى أن إطلاق القول بأن الخلاف في الفرق راجع إلى تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين ليس بسديد، بل ينبغي التفصيل فيه:

فالفرق الأول: وهو أن يجعل المعترض أصل القياس ــ أي الخصوصية التي فيه ــ علّة لحكم ذلك الأصل، يصح بناؤه على تعليل الحكم بعلتين، فمن جوزه لا يكون هذا الفرق قادحاً عنده ومن لم يجوزه اعتبره قادحاً.

أما الفرق الثاني: وهو أن يجعل المعترض خصوصية الفرع مانعاً من ثبوت

---

(١) البرهان: ١٠٦٧/٢، وانظر أيضاً جمع الجوامع بشرح البناني، وحاشية المحلي: ٣٢٠/٢، وبحاشية العطار: ٣٦٤/٢، والآيات البينات: ١٤٧/٤ ــ ١٤٨، والبحر المحيط: ٣٠١/٣.

حكم الأصل في ذلك الفرع فإنه مما لا يصح بناؤه على تعليل الحكم الواحد بعلتين.

ومع ذلك فإنه يعد مفسداً للعلّة وقادحاً لها سواء عند من جعل النقض مع وجوده قادحاً في العلّة أو عند من لم يجعله ناقضاً وبيان ذلك:

أن يقول الحنفي: يجب القصاص على المسلم بقتل الذمي قياساً على غير المسلم، والجامع بينهما القتل العمد والعدوان، فيقول الشافعي المعترض: الفرق بينهما أن تعيين الفرع وخصوصيته وهو كونه مسلمًا مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه فنحن نرى في هذا المثال أن الشافعي فرق بين الأصل والفرع بخصوصية الأخير وتعينه، وهو كونه مسلمًا، فعلى القول بأن النقض مع المانع قادح في العلية فإن دليل المعلل قد فسد بالنسبة للفرع لفساد علّته وهي القتل العمد العدوان، فإن هذه العلّة قد توفرت في المسلم مع أن الحكم قد تخلف عنها، وبالتالي فقد حصل مقصود المعترض الشافعي، وعلى القول بأن النقض مع المانع غير قادح، فإن العلّة هنا وإن كانت صحيحة، إلا أنه قام بالفرع ـ وهو المسلم ـ مانع يمنع من ترتب مقتضاها، وكان ذلك من باب تخلف العلّة لمانع، ومن المستحيل أن يوجد الشيء مع مقارنة المانع منه، وهنا أيضاً حصل مقصود الشافعي المعترض وهو عدم إيجاب القصاص، فكان الفرق قادحاً في العلية على كلا الوجهين[1].

ثانياً: استدلوا أيضاً بما وقع من السلف رضي الله عنهم من قبول الفرق، فلقد كانوا يجمعون ويفرقون، ومن ذلك ما وقع من أصحاب رسول الله صلى الله عليه ولم في قصة الجارية حيث استشار سيدنا عمر رضي الله عنه عبدالرحمن فيها، فقال له: «إنك مؤدب، ولا أرى عليك شيئاً» فقال علي رضي الله عنه: «إن لم يجتهد فقد غشك وإن اجتهـد فقد أخطأ أرى عليك الغرة».

---

(١) انظر في جميع ذلك الإسنوي: ١٠١/٣، نهاية الوصول: ٢٠٩/٢، تعليقات الشيخ بخيت على الإسنوي: ٢٣٧/٤ ـ ٢٣٩.

والقصة كما أخرجها عبدالرزاق في مصنفه قال: «أرسل عمر بن الخطاب إلى امرأة مغيَّبَةٍ ــ والمغيَّبَة هي من غاب عنها زوجها ــ وهذه كان زوجها غائباً عن المدينة ضمن جند المسلمين ــ كان يدخل عليها فأنكر ذلك، فأرسل إليها، فقيل لها: أجيبي عمر. فقالت: «يا ويلها ما لها ولعمر، قال: فبينما هي في الطريق فَزِعَت، فضرَبها الطَلْقُ فدخَلَتْ داراً فألْقَتْ ولدَها فصاحَ الصبي صَيحَتَيْنِ ثم ماتَ، فاستشار عمرُ أصحاب النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ فأشار عليه بعضُهم أنه ليس عليك شيء، إنما أنْتَ والٍ ومُؤَدِّب، قال: وصمتَ عليٌّ، فأقبَلَ عليهِ، فقال: ما تقول؟ قال: إن كانوا قالوا برأيهم فقد أخطأَ رأْيُهم، وإنْ كانوا قالوا في هواكَ فلم ينْصحوا لك. أرى: إن ديتَهُ عليكَ، فإنكَ أفْزَعْتَها وألقتْ ولدها بِسَبَبِكَ، قال: فَأَمَر علياً أنْ يُقَسِّم عَقْلَهُ على قُريش»[1] يعني أن يأخذ الدية من قُريش لأنه قتل خطأ.

ووجه الاستدلال بالحديث: أن أصحاب المشورة الأولى شبهوا ما صنعه سيدنا عمر بالتأديب تأديبه بالمباحات التي لا تعقب ضماناً.

أما سيدنا علي، فإنَّه فرق بين الواقعة وبين سائر التأديبات، بأن التأديب الذي يكون من جنس التعزيرات لا تجوز فيه المبالغة التي تنتهي إلى حد الإتلاف، لأن التعزيرات المستحقة والتأديبات المندوبة إنما تجوز بشرط سلامة العاقبة، فإذا انتهى ذلك إلى الهلاك علمنا فوات شرطه، ولذا فإنها يجب فيها الضمان، وهذا بخلاف الحدود المقدرة فإنها تجوز مطلقاً.

وموافقة الصحابة على رأي عليّ دليل على قبولهم هذا الفرق منه، فكان إجماعاً[2].

---

(١) مصنف عبدالرزاق: ١٨٠١٠ ــ ٤٥٨/٩.

(٢) انظر: المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٧٧ ــ ٣٧٨، البرهان: ١٠٦١ ــ ١٠٦٢، نهاية الوصول: ٢١٢/٢، البحر المحيط: ٣٠١/٣.

الخلاصة والترجيح:

١ ــ يتلخص مما تقدم أن الفرق بين سؤال الفرق، وبين المعارضة التي ليست فرقاً، هو أن الفرق معارضة خاصة:

وبيان ذلك: إن المعارضة في الأصل خاصة. هو أن يجعل خصوصيته شرطاً في العلّة وهذه الخصوصية لا توجد في الفرع، فكأن المعترض يقول: إن العلّة هي مجموع الوصف الذي أبداه المستدل وخصوصية الأصل، والخصوصية بطبيعة الحال لا توجد في الفرع، أما المعارضة في الفرع فهي أن يجعل خصوصيته مانعاً من وجود الحكم فيه، وكون هذه الخصوصية مانعاً يعتبر علّة أخرى تقتضي نقيض الحكم الذي رتبه المستدل على علّته، ففي ذلك نظران: نظر إلى أن المعترض أبدى علّة غير علّة المستدل في كل من الأصل والفرع، وعلى هذا الوجه يكون الفرق راجعاً إلى المعارضة.

ونظراً إلى أن الحكم تخلف في الفرع عن العلية التي ذكرها المستدل لوجود المانع، وذلك في المعارضة في الفرع.

ولعدم العلّة في المعارضة في الأصل، وإنما انعدمت العلّة في معارضة الأصل لما قلنا: من أن العلّة مجموع الوصف وخصوصية الأصل، وهذا المجموع غير موجود في الفرع.

وهذا الوجه يكون نقضاً للعلّة[1].

٢ ــ ويتلخص أيضاً أن النزاع بين الحنفية والشافعية جدلي، ولفظي لأن الفرق سواء قلنا إنه معارضة في الأصل أو في الفرع، أو هو مجموع المعارضتين فإنه بالتالي يعد ممانعة.

وذلك لأن المعترض: متى ما جعل خصوصية الأصل جزءاً من العلّة فإنه بهذه الحال يمنع وجودها في الفرع وبالتالي فإن ذلك منع لوجود الحكم فيه لمنع

(١) انظر: تعليقات الشيخ بخيت على الإسنوي: ٤/٢٣٣.

وجود علّته فيه، ومتى ما جعل المعترض خصوصية الفرع مانعاً من وجود الحكم في الفرع فإن هذا يعني أنه جعل انتفاء المانع جزءاً من علّة الأصل وهو غير موجود في الفرع، وبهذا يتبين أن المعارضة التي هي فرق يجتمع فيها الرأيان على أنها ممانعة في الحقيقة، ومن هنا كان الخلاف لفظياً[1].

□ □ □

(١) تعليقات الشيخ بخيت: ٤/٢٣٥.

الفصل الثامن
في
الاعتراض التاسع

وهو : القول بموجب العلّة

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: في تعريفه، وشاهده، وكونه قادحاً أو غير قادح، وما يجاب به على القول بالموجب.

المبحث الثاني: في أقسام القول بالموجب.

* * *

المبحث الأول
في
تعريفه، وشاهده، وكونه قادحاً أو غير قادح
وما يجاب به على القول بالموجب

ويشتمل على مطالب أربعة:

المطلب الأول: في تعريف القول بالموجب ـ لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: في شاهده.

المطلب الثالث: في كونه قادحاً أو غير قادح.

المطلب الرابع: في ما يجاب به على القول بالموجب.

* * *

المطلب الأول
في
التعريف به ـ لغة واصطلاحاً

التعريف به لغة:

الموجب: بفتح الجيم لا بكسرها والفرق بينهما:

ان القول بالموجب بالفتح: يعني القول بما أوجبه دليل المستدل، أما القول بالموجب بالكسر: فإنه يعني القول بالدليل الذي اقتضى الحكم وأوجبه.

والذي يعنينا في هذا المقام الأول لا الثاني.

والموجب مأخوذ من: أوجب يوجب، يقال أوجب الرجل: أي أتى بموجبة من الحسنات أو السيئات، وأوجب الرجل إذا عمل عملاً يوجب الجنة أو النار[1].

---

(١) اللسان: ٤٧٦٧/٦.

التعريف اصطلاحاً:

يكاد الأصوليون يجمعون على تعريف اصطلاحي للقول بالموجب، وعباراتهم في ذلك وإن اختلفت بعض الشيء إلا أن مدلولها واحد، اللهم إلا أن يلاحظ أن بعضهم عرفه بمعناه العام أي: بما يشمل القياس وغيره من الأدلة، وبعضهم أضاف إلى التعريف ما يخصه بالعلّة، وبناء على ذلك فإن منهم من عبر بـ «القول بالموجب» ملاحظاً المعنى العام له، وبعضهم عبر بـ «القول بموجب العلّة» ملاحظاً المعنى الأخص، والأول وإن كان أولى بالتعبير إلا أني اخترت الأخير بناء على أنه ألصق بموضوعنا وأمس ببحثنا.

قالوا في تعريفه:

عرفه الإمام الرازي في المحصول بأنه: «تسليم ما جعله المستدل موجب العلّة مع استبقاء الخلاف»[1].

وهذا التعريف لا يعد جامعاً إذا ما لاحظنا أن القول بالموجب لا يختص بالقياس من الأدلة، لأنه غير شامل للقول بالموجب الذي يقع في غير القياس، إلا أن يقال: إن الإمام الرازي أراد بتعريفه المعنى الخاص لهذا الاصطلاح، وهو ما يقع في القياس خاصة.

وعرفه البيضاوي بأنه: «تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف»[2].

وبمثله عرفه الإمام الآمدي وتاج الدين بن السبكي والزركشي وغيرهم من الشافعية والمالكية[3].

وعبر الحنفية عنه بأنه: قبول السائل ــ المعترض ــ ما يوجبه المعلل عليه بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود.

---

(١) المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٦٥.

(٢) المنهاج بشرح الإسنوي: ٩٧/٣.

(٣) الإحكام للآمدي: ٩٧/٤، جمع الجوامع بشرح الجلال المحلي: ٣١٧/٢، البحر المحيط: ٢٩٦/٣، نشر البنود: ٢٢٥/٢، مختصر المنتهي والعضد عليه: ٢٧٩/٢، نهاية الوصول: ٢٠٨/٢، التعريفات للجرجاني: ١٨٠، الكافية في الجدل: ٦٩.

قالوا: وهذا معنى عبارة عامة الأصوليين بأنه تسليم ما اتخذه المستدل حكمًا لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه[1]، وهو لا يختلف مع ما ذهب إليه الشافعية، وواضح مما ذهب إليه البيضاوي، ومن على شاكلته من الشافعية، ومما ذهب إليه الحنفية: أن حاصل القول بالموجب أن المعترض يسلم للمعلل ما اتخذه من الحكم بناء على دليله الذي ذكره، لكن هذا التسليم يكون على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه، وبعبارة أخرى: أن يتخيل المعترض أن ما ذكره المعلل من النص أو القياس مستلزم لحكم المسألة مع بقاء النزاع فيه، وذلك بأن يظهر عدم استلزامه لمحل النزاع فكان المعترض يدعي أن دليل المعلل نصب في غير محل النزاع[2]، ومحل النزاع هو الفرع ــ كما هو معروف ــ.

المطلب الثاني
في
شاهده

استأنس الأصوليون بما يشهد للقول بموجب الدليل بما جاء في القرآن الكريم، حيث قال الله تعالى: ﴿ولِلَّهِ العزَّةُ ولِرسُولهِ وللمؤْمنين﴾ وذلك في الجواب المحكى عن المنافقين حينما قالوا: ﴿لَيُخرِجَنَّ الأعَزُّ مِنها الأذَلَّ﴾[3] فكأنه سلم لهم ما ذهبوا إليه من أن الأعز ستكون له الغلبة على الأذل، ولكن لا كما يتصورون بأنهم أهل العزة، والمؤمنين أهل الذلة، بل العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، فالمنافقون هم الأذل في حكم الله، والله ورسوله والمؤمنون هم الأعز.

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٤/١٠٤، أصول السرخسي: ٢/٢٦٦، مرآة الأصول: ٢/٣٦٢، ابن ملك: ٨٣٦، ٣٥٦، تيسير التحرير: ٤/١٢٤، التوضيح وشرحه: ٢/٩٤.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) الآية ٨ من سورة المنافقون.

وإنما اعتبر الأصوليون هذا شاهداً لما ذهبوا إليه لا دليلاً: لأن البحث هنا عن القـول بالموجب، فيما يتعلق بالأحكام الشرعية، والآية لا تتعلق بحكم شرعي، وما وقع من المشركين لم يخرج مخرج الاستدلال، إنما هو مجرد إخبار منهم، فلا يتصور في الآية ما نحن فيـه من تسليم دليل الخصم مـع بقاء النزاع[١].

وقد يقال إن المنافقين أثبتوا حكمًا وهو الإخراج بعلّة معينة وهي العزة، لأن تعليق الحكم بوصف يؤذن بعلية ذلك الوصف، لكن هذا القول لا يخرج عما قلناه آنفاً من أن الحكم غير شرعي، وعليه: فإن ورود الآية لا يزال عن طريق الاستشهاد لا الاستدلال.

المطلب الثالث
في
كونه قادحاً أو غير قادح

جمهور الأصوليين يذهب إلى أن القول بموجب العلّة مفسد لها، وذهب الدكتور طه جابر في تعليقاته على المحصول إلى أن ابن السبكي لم يعده من مفسدات العلّة، قال ما نصه: «وقد رفض ابن السبكي عده من مبطلات العلّة فانظر ما قاله في الإبهاج: ٣/٨٥... إلخ»[٢].

لكني لا أتفق مع الدكتور طه فيما ذهب إليه ونسبه إلى ابن السبكي من عدم قبول هذا القادح وجعله من قوادح العلّة، بل ما يشير إليه صنيع ابن السبكي يدل على خلافه وأنه مع جمهور العلماء في اعتبار القول بموجب العلّة مفسداً للعلّة، فإنه بعد أن ذكر تعريفه وأورد الآية الكريمة، ونقل تقرير الصفي الهندي، وما ذهب إليه الآمدي من جعله مفسداً للعلّة، قال بعد ذلك: «ولقائل

---

(١) انظر: حاشية البناني وتقريرات الشربيني شرح الجلال: ٣١٦/٢، وحاشية العطار: ٣٦٠/٢، الإبهاج: بتحقيق د. شعبان: ١٤٢/٣.

(٢) تعليقات المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٦٥.

أن يقول: هذا التقرير يخرج لفظ القول بالموجب عن إجرائه على قضيته، بل الحق أن القول بموجب الدليل تسليم له، وهذا ما اقتضاه كلام الجدليين وإليهم المرجع في ذلك، وحينئذ لا يتم عده من مبطلات العلّة. . . ا.هـ.»[1].

وليس في هذا ما يدل على أن ابن السبكي يرى هذا، بل إنه افترض أمراً لقائل أن يقوله وليس ابن السبكي هو القائل ولعل الأمر التبس على الدكتور طه عند العبارة الآنفة وهي قوله: «وهذا ما اقتضاه كلام الجدليين. . . إلخ» وظن أن هذا من كلام ابن السبكي ويحمل رأيه، أقول: بل هذه العبارة من تتمة القول المفترض من ابن السبكي وليس قولاً له، ويدل عليه أنه ذكر القول بالموجب من المبطلات وأورد الشاهد عليه من الآية تم بين أقسامه على هذا الأساس، ثم ترك الإجابة على الافتراض المذكور، مما يدل على أنه غير جازم به، ولو كان رأيه كذلك لأتى بلفظ يؤيده ويدل على أنه قال به، اللهم إلا أن يقال: مقول القول ينتهي بقوله: «تسليم له» وإن قوله: «وهذا ما اقتضاه. . . إلخ» من كلام ابن السبكي فحينئذ يتجه قول فضيلة الدكتور، لكن هذا يتنافى مع ما جاء في حاشية العطار تعليقاً على قوله: «وهو تسليم الدليل» قوله: «وجعله من القوادح لا ينافي تسليمه لأنه ليس المراد تسليم الدليل على مدعى المستدل بل تسليم صحته على خلافه فهو قادح في العلّة»[2].

ووجه كونه قادحاً: كما قال الزركشي: «إنه قال بموجبها تكون العلّة في موضع الإجماع ولا تكون متناولة لموضع الخلاف، ولأنه إذا كان بتسليم موجب ما ذكره من الدليل لا يرتفع الخلاف، علمنا أن ما ذكره ليس بدليل الحكم الذي قصد إثباته»[3].

وإذا عرفنا أن القول بالموجب قادح في العلّة عند الجمهور من الأصوليين فماذا يعني قول الإمام الغزالي في المنخول؟: «وقد قيل لا يمس اعتراضاً لأنه

---

(١) الإبهاج: بتحقيق د. شعبان: ١٤٢/٣، النسخة المخطوطة: ٢٢٦/٢.
(٢) حاشية العطار على جمع الجوامع: ٣٦١/٢.
(٣) البحر المحيط: ٢٩٨/٣.

مطابقة للعلّة والخلاف عائد إلى عبارة»[1]، بعد أن أوضح أنه من الاعتراضات الصحيحة التي ينقطع فيها المسؤول ويبطل به مقصوده؟.

وما معنى ما ذهب إليه إمام الحرمين كذلك من اعتباره من الاعتراضات الصحيحة ثم نقله عن الأصوليين أنهم تارة يقولون بأن القول بالموجب ليس اعتراضاً، ثم يقول: «وهو لعمري كذلك لأنه لا يبطل العلّة، لأنه إذا جرت العلّة وحكمها متنازع فيه فلأن تجري وحكمها متفق عليه أولى»[2]؟.

كما أن المنقول عن الجدليين في ظاهر كلامهم أنه ليس من قوادح العلّة، لأن القول بموجب الدليل التسليم فكيف يكون مفسداً؟.

للجواب على هذا نقول:

أما عن موقف الجدليين وما نقل عنهم وما احتجوا به بأن القول بالموجب تسليم... إلخ، فجوابه ما ذكرناه آنفاً من أن المراد بتسليم الدليل تسليم صحته على خلافه وليس معناه تسليم الدليل على مدعى المستدل، ومن هنا يكون تسليم الدليل غير مناف لكونه من القوادح.

وأما ما نقله الإمام الغزالي في المنخول وإمام الحرمين في البرهان عن بعض الأصوليين، فإن جوابه ما جاء في البحر عن بعضهم قال: «إن أرادوا بقولهم لا تبطل العلّة مطلقاً فمسلم فإنها لا تبطل في جميع مجاريها وإن أرادوا لا تبطل في محل النزاع فغير صحيح فإنه يلزم من القول بالموجب إبطال العلّة في محل النزاع»[3].

وهذا يعني: أن القول بالموجب من قبل المعترض يقصد به إبطال علّة المستدل في المحل المتنازع فيه وعليه: فإن قولهم: ليس مبطلاً للعلّة لا يستقيم

---

(١) المنخول: ٤٠٢.

(٢) البرهان: ٢/٩٧٣.

(٣) البحر المحيط: ٣/٢٩٩.

إلا إذا حمل على أنه لا يبطلها في جميع مجاريها، ليبقى بعد ذلك مبطلاً إياها في موضع النزاع وهو الفرع(1).

المطلب الرابع
في
ما يجاب به على القول بالموجب

يجوز للمستدل أن يجيب المعترض لدفع القول بالموجب بطرق:

منها: أن يقول المستدل القول بالموجب فيه تغيير كلامي عن ظاهره، وبالتالي فإنه ليس قولاً بموجبه.

ففي مثال: زكاة الخيل: لو قال المستدل حيوان تجوز السابقة عليه، فوجبت فيه الزكاة قياساً على الإبل، فقال المعترض: عندي تجب فيه زكاة التجارة، والنزاع إنما هو في زكاة العين، فإن للمستدل أن يقول: إذا كان النزاع في زكاة العين فظاهر كلامي منصرف إليها لقرينة الحال، ولأن الألف واللام في الزكاة تعود للمعهود، هذا بالإضافة إلى أن لفظ الزكاة يعم زكاة العين والتجارة، وعليه فإن قولك أيها المعترض به في زكاة التجارة يعتبر قولاً بالموجب في صورة واحدة، وهذا ما لا يتجه، والسبب في عدم وجاهته أن موجب الدليل التعميم، فالقول ببعض الموجب لا يكون قولاً بالموجب بل ببعضه.

وفي مثال إزالة النجاسة: إذا قال المستدل: مائع لا يزيل الحدث فلا يزيل الخبث كالدهن، فقال المعترض: أقول بموجبه، فإن الخل النجس لا يزيل الحدث ولا الخبث، فإن للمستدل أن يقول: إن ظاهر كلامي إنما هو في الخل الطاهر، لأنه هو الذي وقع النزاع فيه، وما ذكرته فيه تغيير لكلامي، والقول بالموجب على هذا النمط مما يلزم منه تغيير كلام المستدل عن ظاهره لا يعتبر قولاً بموجب دليله بل بغيره، فلا يكون مقبولاً(2).

---

(1) المرجع السابق.

(2) انظر: الإحكام للآمدي: ٤/١٠٠.

ومنها كما قال الآمدي: «أن يبين أن محل النزاع لازم من مدلول دليله، إن أمكن، وذلك بأن يكون المعترض قد ساعد على وجود المقتضى لوجوب القصاص، وكانت الموانع التي يوافق المستدل عليها منتفية، والشروط متحققة، فإذا أبطل كون المانع المذكور مانعاً فيلزم منه الحكم المتنازع فيه ظاهراً»[1].

ومنها: أن يبين المعلل أن ما أتى به المعترض مما عده قولاً بموجب دليل المستدل ليس خارجاً عن موضع النزاع بل هو صورة النزاع أو من جملة صورها، وذلك إما بالنقل عن مذهب معتبر أو عن إمام مجتهد متفق على علمه وعدالته، أو بأنه مما اشتهر الخلاف فيه.

أو يبين أن مأخذ المعترض كذا وهو ما دل عليه كلامه[2].

ومنها: أن يقول إن هذا ليس قولاً بالموجب؛ لأنه إنما يكون كذلك أن لو كان تمام موجب الدليل حاصلاً فيه لكنه غير حاصل فيه لأنه فقد عنده المعنى الفلاني وهو مدلول الدليل لفظاً أو معنى لو أمكنه بيان ذلك[3].

ومنها: أن يقال في الجواب عن القسم الثالث: إن الحذف عند العلم بالمحذوف سائغ والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده. يعني المقدمة الصغرى المحذوفة والكبرى المذكورة[4].

□ □ □

---

(١) الإحكام للآمدي: ٤/١٠٠.
(٢) و (٣) نهاية الوصول: ٢/٢٠٩.
(٤) العضد: ٢/٢٨٠.

المبحث الثاني
في
أقسام القول بالموجب

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في القسم الأول،
وهو: أن يرد على دليل يثبت به المستدل مذهبه.

المطلب الثاني: في القسم الثاني،
وهو: أن يرد على دليل يبطل به مذهب الخصم.

المطلب الثالث: في القسم الثالث،
وهو: أن يسكت عن مقدمة صغرى غير مشهورة.

* * *

من الأصوليين من ذكر أن القول بالموجب نوعان، ومنهم من ذكر أنه ثلاثة أنواع، وذهب الصفي الهندي إلى تفصيل دقيق له، يتضح من خلاله ما يعد منه وما لا يتصور فيه القول بالموجب، ولدقته يحسن أن أورده بهذا التفصيل، مشيراً إلى خلاف العلماء فيه ـ إن وجد ـ.

فالقول بالموجب يورده المعترض على دليلين:

١ ـ إما أن يرد على دليل يثبت به المستدل مذهبه.

٢ ـ وإما أن يرد على دليل يبطل به مذهب الخصم.

وزاد بعضهم قسماً ثالثاً، وهو:

٣ ـ أن يسكت عن مقدمة صغرى غير مشهورة.

المطلب الأول
في
القسم الأول

وهو: حينما يكون القول بالموجب يرد على دليل يثبت به المستدل مذهبه، وإنما يرد هنا من المعترض دفعاً عن مأخذه لئلا يفسد، وورود مثل هذا الدليل: إما أن يكون المطلوب فيه إثبات الحكم على وجه العموم أو على وجه الخصوص، أما ما يكون فيه إثبات الحكم على وجه العموم فإن إيراد القول بالموجب عليه غير متصور وسواء فيه ما كان الحكم نفياً أو إثباتاً، لأن مثل هذا لا بد فيه من التزام موجب الدليل عاماً كان أو خاصاً، فإذا التزمه على العموم استحال بقاء الخلاف فيه بعده وإن التزمه في صورة خاصة لم يكن قولاً بالموجب.

مثال ما كان الحكم فيه مثبتاً: أن يقال: في مسألة وجوب القيام في السفينة أثناء الصلاة.

إن القيام في الصلاة فرض يجب في الصلاة في غير السفينة، فيجب القيام في السفينة أيضاً قياساً على القراءة فإنها لما وجبت في الصلاة في غير السفينة وجبت فيها أيضاً.

فإذا قال المعترض: أسلم بموجب الدليل في المصلى في السفينة إذا كانت واقفة، فإن هذا لا يصح منه ولا يستقيم قولاً بالموجب، لأن الذي التزمه المعترض غير ما التزمه المستدل، فإن موجب قياس المستدل القيام في السفينة في الصلاة مطلقاً وفي جميع الأحوال سواء كانت واقفة أو جارية، وقول المعترض ليس كذلك فإنه قال بموجب الدليل في حالة وقوفها فقط فلا يستقيم.

ومثال ما كان الحكم فيه منفياً: أن يقول المعلل في ماء الزعفران: أنه مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل الخبث قياساً على الدهن. فإذا قال المعترض: أقول بموجب ذلك في المائع النجس فإن هذا لا يصح منه أيضاً لأن الذي التزمه المعترض ليس موجب دليل المستدل ــ المعلل ــ لأن موجبه نفي إزالة الخبث عن مثل هذا الماء في جميع الأحوال أي سواء كان طاهراً أو نجساً.

وأما ما يكون إثبات الحكم فيه على وجه الخصوص: فإن القول بالموجب متصور فيه وسواء ما كان فيه الحكم إثباتاً أو نفياً.

فما كان الحكم فيه إثباتاً فإنه يتصور في حالتين:

١ ــ أن يكون المطلوب فيه إثبات الحكم في الفرع، ويكون اللازم من دليل المعلل ثبوته في صورة ما من الجنس.

٢ ــ أو يكون المطلوب إثبات الحكم في حالة مخصوصة، بينما اللازم من دليل المعلل إثباته على وجه الإطلاق أو في الجملة.

مثال الأول: قيل في وجوب الزكاة في الخيل: إنه حيوان تجوز المسابقة عليه فيجب فيه الزكاة قياساً على الإبل.

فيقول المعترض: أقول بموجبه، ومن هنا وجبت فيه زكاة التجارة لكن النزاع ليس في زكاةالتجارة إنما في زكاة عينه، ودليلك أيها المعلل إنما يقتضي وجوب أصل الزكاة ولا يلزم أن إثبات المطلق إثبات جميع أنواعه.

وهنا يحتمل أن يورد المستدل أن هذا ليس من القول بالموجب معللاً ذلك بأن كلامنا في زكاة العين فحينما قلنا فتجب فيها الزكاة انصرف إليها؛ لأن الألف واللام للعهد والمعهود ذهناً هنا هو زكاة العين، وعليه فإن ما التزمه المعترض ليس قولاً بالموجب.

لكن هذا ليس بسديد؛ لأن العبرة عندهم بدلالة الألفاظ لا بالقرائن.

وقد يحصل تساؤل هو: إنكم اعتبرتم هذا المثال من القول بالموجب بينما اعتبرتم المثال السابق وهو وجوب الوقوف في صلاة السفينة ليس قولاً بالموجب فما الفرق بين المثالين؟.

والجواب عليه:

الفرق بينهما هو: انا قلنا في المثال الأول: «القيام فرض يجب في الصلاة في غير السفينة فيجب في السفينة، وهذا القول ظاهر في وجوب القيام بالصلاة

في السفينة في جميع الأحوال، فالتزام المعترض القيام في بعض أحوال السفينة ـ وهو حال وقوفها ـ ليس قولاً بموجب الدليل.

أما في المثال الثاني: فإن قولنا تجب الزكاة فيه ليس ظاهراً في زكاة العين، إذا ما نظرنا إلى جوهر لفظه، كما لا يمكن أن يكون ظاهراً في جميع أنواع الزكاة لأنه لا يراد ذلك منه ليكون التزاماً بوجوب بعض أنواعه فيصح القول بأنه ليس قولاً بالموجب بل إن هذا اللفظ ظاهر في وجود ما صدق عليه أنه زكاة، وحينئذٍ فإنه إذا التزم بعض أنواعها كزكاة التجارة فإن هذا يعني أنه التزم موجب الدليل ومن هنا صح أن يقال عنه: قول بالموجب.

مثال الثاني: وهو أن يكون المطلوب إثبات الحكم في حالة مخصوصة بينما يكون اللازم من دليل المعلل إثباته على وجه الإطلاق أو في الجملة.

يقول الحنفية: في المال المغصوب والضال والمسروق وغير ذلك مما يتعذر على صاحبه تحصيله أنه لا زكاة فيه، وإلا لوجب أداؤها لأنه مال يجب زكاته فيجب أداؤها قياساً على سائر الأموال الزكوية فيقول المعترض أقول بموجبه فإنه يجب أداؤها إذا وجده والنزاع إنما هو فيما قبل وجدانه والحصول عليه.

ويمثل له أيضاً: بما يقال في الملتجىء إلى الحرم وعليه قصاص: أنه وجد في حقه سبب جواز استيفاء القصاص، فكان استيفاء القصاص جائزاً.

فيقول الخصم: أقول بموجب هذا الدليل فإن استيفاء القصاص عندي جائز بعد الخروج من الحرم، وهذا ليس موضوع النزاع إنما موضع النزاع في استيفائه في الحرم فإن في جوازه هتكاً لحرمة الحرم.

أما ما يكون الحكم فيه نفياً، فإن القول بالموجب متصور فيه أيضاً شأنه في ذلك شأن الإثبات.

ومثاله: يقول الشافعية: القهقهة غير ناقضة للوضوء خارج الصلاة فلا تكون ناقضة في الصلاة، قياساً على غيرها من الأفعال المبطلة للصلاة كالأكل

والشرب والكلام، فإن كلاً منها مفسد للصلاة غير مبطل للوضوء لا فيها ولا في خارجها.

فيقول الخصم: أقول بموجب ذلك وإن هذه الأمور لا تنقض الوضوء لكن في صلاة الجنازة[1].

المطلب الثاني
في
القسم الثاني

وهو ما يكون القول بالموجب فيه يرد على دليل يكون المطلوب به إبطال مذهب الخصم، وهو ما عبر عنه كثير من الأصوليين، بالقول الموجب الذي يقع في جانب النفي، وهو نوعان:

النوع الأول: أن يكون المطلوب نفي الحكم فيكون اللازم من دليل المستدل نفي كون شيء معين موجباً لذلك الحكم.

ومثاله: قول الشافعية في القتل بالمثقل: إن التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص قياساً على التفاوت في المتوسل إليه وهو القتل فإنه لو ذبحه أو ضرب عنقه، أو طعنه لم يمنع ذلك من القصاص، ومعلوم أن في هذا إبطالاً لمذهب الحنفي الذي يرى أن التفاوت في الألة يمنع القصاص.

وكذا التفاوت في المقتولين من الصغر والكبر والخساسة والشرف كل ذلك لا يمنع القصاص.

---

(١) انظر في جميع ذلك: نهاية الوصول: ٢/٢٠٨ ــ ٢٠٩، المحصول: ج ٢، ق ٢: ٣٦٥، البحر المحيط: ٣/٢٩٩ ــ ٣٠٠، المنخول: ٤٠٢ ــ ٤٠٤، الإحكام للآمدي: ٩٨/٤، الإسنوي: ٣/٩٨ ــ ٩٩، الإبهاج: ٣/١٤٢ ــ ١٤٣، العضد: ٢/٢٧٩، نشر البنود: ٢/٢٢٦ ــ ٢٢٨، كشف الأسرار: ٤/١٠٤، ١٠٧، مرآة الأصول: ٢/٣٦٢ ــ ٣٦٣، أصول السرخسي: ٢/٨٣٦، فواتح الرحموت: ٢/٣٥٦، شرح التلويح: ٢/٩٥.

فيقول الخصم: وأنا أقول بموجبه وهو أن التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص لكن لم لا يمتنع القصاص لشيء آخر غير التفاوت كوجود مانع آخر، أو فقد شرط أو عدم المقتضى وما ذكرته أيها المعلل لا يقتضي امتناع شيء من ذلك.

النوع الثاني: أن يكون المطلوب نفي علية ما هو علّة الحكم عند الخصم ويكون اللازم من القياس نفي علية ملزوم علته.

ومثال: أن يقول الشافعي في أن الإجارة لا تنقسم بالموت: إن الموت معنى يزيل التكليف فلا تنفسخ فيه الإجارة قياساً على الجنون، فإنه كذلك، فيقول الخصم: أقول بموجبه وأن الإجارة لا تنفسخ بالموت وإنما ينفسخ عقده فقد حدث ما يقتضي ذلك وهو زوال الملك، ولهذا لو باع العين المستأجرة بالبيع انفسخت الإجارة[1].

المطلب الثالث
في
القسم الثالث

وذكره ابن الحاجب والبدخشي وبعض الأصوليين، على أنه قسمًا ثالثاً للقول بالموجب: وهو عبارة عن أن يسكت المستدل عن مقدمة صغرى غير مشهورة، ويستعمل في قياس الضمير، وإنما قالوا ــ غير مشهورة ــ عما كان مشهوراً في المقدمات، فإن السكوت عنها لا يتأتى معه القول بالموجب لأنها كالمذكورة.

ومثاله: أن يقول في الوضوء: كل ما ثبت قربة فشرطه النية قياساً على الصلاة، والمستدل هنا سكت عن المقدمة الصغرى، وهي: الوضوء ثبت أنه قربة فيقول المعترض: مسلم ما ذهبت إليه من أن ما ثبت قربة فشرطه النية، لكن

(١) المصادر السابقة.

الوضوء لم يرد في إحدى مقدمات الدليل فمن أين يلزم لك بعد هذا القول أن يكون الوضوء شرطه النية؟.

ومعلوم أن هذا الاعتراض يمكن أن يرد في حالة واحدة وهي سكوت المستدل عن المقدمة الصغرى كما بينا ولذا فإنه لو ذكرها فقال: الوضوء ثبت أنه قربة وكل ما ثبت أنه.. إلخ» فإنه لا يصح أن يردعليه اعتراض بالقول الموجب بل يصح أن يعترض عليه بمنع المقدمة الصغرى فيقول: «لا نسلم أن الوضوء ثبت قربة» وفي هذه الحال خرج عما نحن فيه من القول بالموجب وصار من باب المنع[1].

هذا وتجدر الإشارة إلى أن الكثير من علماءالأصول لم يعد هذا قسمًا ثالثاً إنما أدرجه في القسم الذي يظهر فيه عدم استلزام الدليل لمحل النزاع، وقد كتب في ذلك الشيخ بخيت المطيعي تعليقاً لطيفاًعلى ما ذهب إليه البدخشي وغيره لا داعي بالإطالة به هنا فليراجه إليه من أراد المزيد[2].

□ □ □

---

(١) انظر: مختصر المنتهى والعضد عليه: ٢/٢٧٩، البدخشي: ٣/٩٩، نشر البنود: ٢/٢٢٨، شرح التلويح: ٢/٩٥، تيسير التحرير: ٤/١٢٦، حاشية الرهاوي على ابن ملك: ٨٣٦، فواتح الرحموت: ٢/٣٥٦، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني: ٢/٣١٨، وبحاشية العطار: ٢/٣٦٢، مرآة الأصول: ٢/٣٦٣.

(٢) انظر: تعليقات الشيخ بخيت المطيعي على الإسنوي والبدخشي: ٤/٢٢٦.

الفصل التاسع
فـــي
ما تبقى من اعتراضات

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: فيما تبقى من اعتراضات على العلّة.

المبحث الثاني: في اعتراضات على القياس عموماً

* * *

المبحث الأول
فــي
ما تبقى من اعتراضات على العلّة

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: في القدح في المناسبة.

المطلب الثاني: في القدح في إفضاء الحكم إلى المصلحة المقصودة.

المطلب الثالث: في القدح في كون الوصف خفياً.

المطلب الرابع: في القدح في كون الوصف غير منضبط.

* * *

المطلب الأول
فــي
القدح في المناسبة

وأرادوا به القدح في مناسبة الوصف المعلل به، وذلك بإبداء مفسدة راجحة أو مساوية، والقدح في مناسبة الوصف المعلل به ــ والذي نحن بصدد الحديث عنه وفي صلاحية إفضاء الحكم إلى المقصود من شرعه، وفي انضباط الوصف المعلل به وظهوره والتي سنتحدث عنها قريباً ــ لم يذكره الحنفية، وليس ذلك لأنهم لا يقولون بها، بل لأنهم أدرجوها ضمن منع صلاحية الوصف للعلية، فلم يذكروها مستقلة بعد ذاك.

وإنما كان القدح في المناسبة اعتراضاً صحيحاً عند الأصوليين لأن كون الوصف مناسباً للحكم شرط متفق عليه عند الجميع، وإن كانوا قد اختلفوا في

الاكتفاء بالمناسبة وحدها كما هو مذهب الشافعية واشتراطها مع التأثير كما هو مذهب الحنفية.

ولما كان القدح في المناسبة بإبداء مفسدة راجحة أو مساوية فإنها لا ترد إلا على القائل بانخرام المناسبة بواحدة من المفسدتين أما غيره فلا يتصور القدح عندهم بها، وهكذا الشأن في القدح بإفضاء الحكم إلى المقصود في انضباط العلّة وظهورها.

وجواب هذا الاعتراض: يكون بترجيح المصلحة التي ذكرها المعلل على المفسدة التي ذكرها المعترض.

والترجيح: إما أن يكون بخصوص المسألة: بأن يقول المعلل: ما ذكرته ضروري وما ذكرته أنت حاجي والضروري مرجح على الحاجي.

وإما أن يكون بالإفضاء بأن يقول المعلل: إفضاء ما ذهبت إليه قطعي أو على الأكثر وإفضاء ما ذكرته أنت ظني أو هو الأقل، والقطعي والأكثر مرجحان على الأقل والظني، وإما بالاعتبار بأن يقول المعلل: هذا اعتبر نوعه في نوع الحكم وذاك اعتبر نوعه في جنس الحكم والنوع بالنوع مرجح على النوع بالجنس وما إلى ذاك كأن يكون الضروري دينياً وما أتى به المعترض مالياً، وغير ذلك من أنواع البيان التفصيلي الذي يدل على رجحان مصلحته على مفسدة المعترض بخصوصها، ولا يكفي بيان ذلك على سبيل الإجمال ــ خلافاً لبعضهم ــ، لأن حكم الأصل لا بد وأن يكون مشتملاً على مصلحة لكن لا يلزم من ذلك رجحان مصلحة المستدل على مفسدة المعترض لجواز أن يكون لتلك المصلحة غيرها في الفرع والكلام فيه فلا يكفي فيه بيان الراجح إجمالاً بل لا بد من البيان التفصيلي.

مثال ذلك: أن يقال: في الفسخ في المجلس: انه لما وجد سبب الفسخ وهو دفع الضرر عن المتعاقدين وجد الفسخ.

فيقول المعترض: إن هذا معارض بوجود ضرر الآخر من المتعاقدين.

فيقول المستدل: الآخر يجلب نفعاً وهذا يدفع ضرراً ودفع الضرر أهم للعقلاء، ولهذا فإن الضرر يدفع كله ولا يجلب كل نفع[1].

المطلب الثاني
فـــي
القدح في إفضاء المناسب إلى المصلحة المقصودة

مما يختص بالمناسب ويتعلق به القدح في إفضائه إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم:

مثاله أن يقال: في علّة تحريم مصاهرة المحارم على التأبيد: إنها الحاجة إلى ارتفاع الحجاب، وما وجه المناسبة بين الحاجة إلى رفع الحجاب وبين تحريم مصاهرة المحارم على الثانية.

لبيان ذلك نقول: من المعلوم أن رفع الحجاب وتلاقي الرجال بالنساء مما يفضي إلى الفجور، لكن هذا يندفع بتحريم التأبيد لأن بالحرمة المؤبدة يرتفع الطمع المفضي إلى مقدمات الهم والنظر المفضيين إلى الفجور.

فيقول المعترض: إن التحريم على التأبيد لا يفضي إلى دفع الفجور، بل يفضي إلى الفجور؛ لأنه عبارة عن سد باب النكاح والمنع عنه، والإنسان بطبعه حريص على ما منع، والقوة الداعية إلى الشهوة مع اليأس عن المحل مظنة الفجور.

فإن للمعلل أن يجيب: ببيان كيفية الإفضاء إليه، وذلك بأن يقول: التأبيد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهم، وبداوم النظر والخلطة والاجتماع يصير الأمر طبيعياً، فلا يبقى المحل مشتهى شأنه في ذلك شأن الأمهات[2].

---

(١) انظر: مختصر المنتهى والعضد عليه: ٢/٢٦٧، نهاية الوصول: ٢/٢٤٤، جمع الجوامع بحاشية البناني: ٢/٣١٨، الإحكام للآمدي: ٤/٧٥، تعليقات الشيخ بخيت على الإسنوي: ٤/٢٤٣.

(٢) انظر: العضد: ٢/٢٦٧، جمع الجوامع بشرح المحلي: ٢/٣١٩، الإحكام للآمدي: ٤/٧٥ ـ ٧٦، تعليقات الشيخ بخيت: ٤/٢٤٣، نهاية الوصول: ٢/٢٤٤.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا لا يعد قادحاً من قوادح العلّة لأنه غير مسلط عليها ولكنه لما كان متعلقاً بالمناسب ناسب أن نذكره هنا تتميًا للفائدة.

المطلب الثالث
فـي
القدح في كون الوصف خفياً

اعتبر الأصوليون من الاعتراضات الصحيحة على الوصف المعلل به الحكم، كونه خفياً باطناً غير ظاهر.

ومثلوا لذلك بمن يعلل بالرضى فإنه من الأمور الباطنة التي لا تعرف أصلاً.

والجواب عليه: بأن الشارع عول على مظنته الظاهرة، وذلك كصيغ العقود الصادرة عن مختار، وكذا الأفعال الدالة على الرضا كالتعاطي في البيع وإشارات الأخرس في إجراء العقود كلها، وكضبط العمدية في القتل بفعل يدل عليه عادة كاستعمال الجارح وما يقتل عادة[1].

المطلب الرابع
فـي
القدح في كون الوصف غير منضبط

واعتبروا من الاعتراضات الصحيحة أيضاً القدح بكون الوصف غير منضبط كأن يعلل المستدل بالمشقة والحرج والزجر وغير ذلك من الأوصاف التي تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان وتكون ذات مراتب غير محصورة ولا متميزة مما لا يمكن تعيين القدر المقصود منها.

وجواب هذا الاعتراض: أن يقال:

---

(١) انظر: العضد: ٢/٢٦٩، جمع الجوامع ـ الصفحة نفسها، نهاية الوصول: نفسها، الإحكام للآمدي: ٤/٧٦، تعليقات الشيخ بخيت: ٤/٢٤٤.

المناسب إما أن يكون منضبطاً في نفسه، وهذا ما اعتبر مطلقه كالإيمان فلو اعترض عليه بأن اليقين مشكك، أجيب عليه: بأن المعتبر مطلق اليقين في أي فرد تحقق من الأفراد المختلفة.

وإما أن يكون منضبطاً بنفسه عرفاً، وذلك كالمنفعة والمضرة، فإنهما وصفان منضبطان بالعرف، فإذا علل بأحدهما واعترض بعدم الانضباط: أجيب: بأن كل ما قضى العرف به منفعة أو مضرة كان هو المعتبر.

وإما أن يكون منضبطاً بمظنة: وذلك كالمشقة في السفر، فلو علل بها المستدل واعترض عليه المعترض بأنها غير منضبطة، فإن للمعلل أن يقول: إنها منضبطة شرعاً بمظنتها وهي السفر لأن به تتعين مرتبة الحرج والمشقة فكأن العلّة هي حرج السفر ومشقته لا مطلق الحرج والمشقة وكان السفر هو مناط الترخص. وكذا يقال في الحدود التي هي مظنة الزجر[1].

□ □ □

---

(١) انظر: العضد: ٢/٢٦٨، والمصادر السابقة بنفس الصفحات.

المبحث الثاني
فــي
اعتراضات على القياس عموماً

وهي: ثمانية:

الأول: الاعتراض باختلاف الضابط بين الأصل والفرع.
الثاني: الاعتراض باختلاف حكمي الأصل والفرع.
الثالث: الاعتراض بالتقسيم.
الرابع: الاعتراض بالاستفسار.
الخامس: الاعتراض بفساد الاعتبار.
السادس: الاعتراض بفساد الوضع.
السابع: الاعتراض بسؤال التعدية.
الثامن: الاعتراض بسؤال التركيب.

* * *

ما تقدم من الاعتراضات متوجهة على العلّة بطريق مباشر أو غير مباشر وربما كان في بعضها جزء من أقسام ذلك البعض يتعلق بالعلّة لذا فقد تناولناها بشيء من التفصيل.

وهناك اعتراضات على القياس بشكل عـام أدرجها الأصـوليون مـع الاعتراضات على العلّة وتحت عنوان «الاعتراضات الواردة على القياس» الشامل لما كان منها متوجهاً على العلّة وما كان على غيرها من الأصل أو الفرع أو الحكم وتتميًا للفائدة، نرى من المناسب أن نذكر هذه الاعتراضات بشكل موجز فنقتصر على ذكر الاعتراض وتعريفه وذكر المثال له إن وجد:

الأول: اختلاف الضابط بين الأصل والفرع: لعدم الثقة بالجامع، مع أن الحكمة متحدة.

ومثاله: لو قيل شهود القصاص: تسببوا في القتل عمداً عدواناً فلزمهم القصاص زجراً لهم عن التسبب كالمكره.

فللمعترض أن يقول: ضابط الحكمة في الأصل إنما هو الإكراه، وفي الفرع الشهادة، والمقصود منهما متحد وهو الزجر لكنه لا يمكن تعدية الحكم به وحده[1].

الثاني: اختلاف حكمي الأصل والفرع: والقائلون بأنه قادح نظروا إلى أن شرط القياس مماثلة الفرع للأصل في علّته وحكمه، فإذا اختلف الحكم اختل شرط القياس وهو المماثلة في الحكم والمساواة به، والقائلون بأنه غير قادح نظروا إلى الحكمين، وإن كانا قد اختلفا بخصوصهما إلا أن هناك قدراً مشتركاً بينهما على وجه العموم وتكون العلّة تناسب ذلك القدر المشترك، وقد مثلوا لذلك بإثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياساً على الولاية في مالها[2].

الثالث: التقسيم: وعرفوه: بكون اللفظ متردداً بين أمرين: أحدهما ممنوع والآخر مسلم، واللفظ محتمل لهما غير ظاهر في أحدهما، ومثلوا له بما لو قال المستدل في البيع بشرط الخيار: وجد سبب ثبوت الملك للمشتري، فوجب أن يثبت، وبين أن وجود السبب بالبيع الصادر من الأهل في المحل.

فقال المعترض: السبب هو مطلق بيع أو البيع المطلق الذي لا شرط فيه، والأول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم قلت بوجوده؟[3].

الرابع: الاستفسار: وهو أول الاعتراضات ولذلك قدمه ابن الحاجب على غيره وعرفه بأنه: طلب معنى اللفظ لإجمال أو غرابة.

---

(١) انظر عنه: البحر المحيط: ٣/٣٢٠، نهاية الوصول: ٤/٢٤٥، الإحكام للآمدي: ٤/٩١، مختصر المنتهى والعضد عليه: ٢/٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢) انظر: البحر: ٣/٣٢٠، نهاية الوصول: ٢/٢٤٦، الإحكام للآمدي: ٤/٩٢، مختصر المنتهى والعضد عليه: ٢/٢٧٨.

(٣) انظر: البحر: ٣/٣٢٠، الإحكام للآمدي: ٤/٦٦ ـ ٧٠، مختصر المنتهى: ٢/٢٦٢ ـ ٢٦٣، نهاية الوصول: ٢/٢٤٠ ـ ٢٤١.

قال العضد: «وإنما يسمع إذا كان في اللفظ إجمال أو غرابة وإلا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة إذ يأتي في كل لفظ يفسر به لفظ فيتسلسل»[1].

الخامس: فساد الاعتبار: ويراد به: بيان أن القياس لا يمكن اعتباره في هذا الحكم لا لفساد فيه بل لمخالفته النص أو الإجماع أو ان أحد مقدماته كذلك أو أن الحكم فيه مما لا يمكن إثباته بالقياس.

ومثلوا له: بإلحاق المصراة بغيرها من العيوب في حكم الرد وعدمه[2].

السادس: فساد الوضع: ومعناه: أن لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم، وذلك كترتيب الحكم من وضع يقتضي ضده، كالضيق من التوسع، والتخفيف من التغليظ، والإثبات من النفي.

ومثلوا له بقولهم في النكاح بلفظ الهبة: لفظ ينعقد به غير النكاح، ولا ينعقد به النكاح، قياساً على لفظ الإجارة، فإن كونه ينعقد به غير مناسب أن ينعقد هو به، ولا يناسب عدم الانعقاد[3].

وعرفه الحنفية بقولهم: «فساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم» ولكونهم عرفوه بهذا التعريف ذهبوا إلى أنه واحد من الأوجه الأربعة التي تدفع بها العلّة المؤثرة بطريق فاسد.

وعلّلوا ما ذهبوا إليه: بأنه من غير المتصور فساد الوضع بعد صحة الأثر وظهوره، وذلك لأن التأثير لا يثبت إلا بدليل مجمع عليه، وهذا يعني: أن

---

(١) انظر: مختصر المنتهى والعضد: ٢٥٨/٢ ـ ٢٥٩، البحر المحيط: ٣١٠/٣ ـ ٣١١، الإحكام للآمدي: ٦٠/٤ ـ ٦٢، نهاية الوصول: ٢٣٥/٢ ـ ٢٣٦.

(٢) المصادر السابقة، البحر: ٣١١/٣، نهاية الوصول: ٢٣٧/٢، الإحكام: ٦٢/٤ ـ ٦٣، العضد: ٢٥٩/٢ ـ ٢٦٠.

(٣) المصادر نفسها، البحر: ٣١٢، ابن الحاجب: ٢٦١ ـ ٢٦٢، الإحكام: ٦٣ ـ ٦٤، نهاية: ٢٣٧.

دعوى المعترض، ان الوصف يأبى هذا الحكم وانه في وضعه فاسد ـ دعوى غير مسموعة، باعتبار أن الكتاب والسنّة والإجماع لا يضع أحد منهم الفاسد.

أما في العلل الطردية: فإن فساد الوضع عندهم واحد من الأوجه الأربعة التي تفسد العلّة، وعللوا ذلك بأنه مفسد للقاعدة التي بنى عليها المعلل مذهبه، لأن فيه وضعاً للكلام في غير موضعه.

ثم قسم بعضهم فساد الوضع إلى قسمين:

أحدهما: أن يبين المعترض أن القياس موضوع على خلاف ما يقتضيه ترتيب الأدلة كأن يقول: إن التعليل على خلاف الكتاب أو على خلاف السنّة، أو يقول المعترض: إن المعلل حاول بالقياس الجمع بين شيئين فرق الشرع بينهما، أو حاول التفريق بين شيئين جمع الشرع بينهما.

وهذا يعني: أن ما جاء به القائس يخالف وضعه موجب دليل شرعي، وعلى هذا فإن فساد الاعتبار نوع من فساد الوضع.

ثانيهما: أن يكون الوصف مشعراً بخلاف الحكم الذي ربط به، وهذا زائد في الفساد على فساد الطرد، وذلك لأن الطرد عندهم مردود ـ كما علمنا ـ لأنه لا يناسب الحكم ولا يشعر به، فالذي لا يشعر بالحكم ويخيل خلافه يكون أولى بالرد.

المثال: وقد مثل الحنفية لفساد الوضع بما لو علل الشافعي إيجاب الفرقة بين الزوجين بإسلام أحدهما، بمعنى: ان سبب إيجاب الفرقة هو إسلام أحد الزوجين، وهذا يعني أنهم جعلوا نفس الإسلام علّة لإيجاب الفرقة في غير المدخول بها؛ لأنهم قالوا: إسلام أحد الزوجين يوجب اختلاف الدين، فوجبت الفرقة من غير توقف على قضاء قاض، وتعليلهم هذا فاسد في وضعه، وذلك لأن اختلاف الدين حصل بإسلام أحدهما وبقاء الآخر على الكفر، فلو أثبتنا الفرقة لوجب إضافتها إلى الإسلام، باعتبار أن الحكم يضاف إلى أحد

الأسباب، والحادث هنا هو الإسلام وذلك لا يجوز، لأن الإسلام إنما جاء عاصمًا للحقوق والأملاك لا قاطعاً لها[1].

السابع: سؤال التعدية: ومعناه أن يعين المعترض معنى في الأصل غير ما عينه المستدل ويعارض به، ثم يقول للمستدل: ما عللت به وإن تعدى إلى الفرع المختلف فيه، فإن ما عللت به أيضاً يتعدى إلى فرع آخر مختلف فيه، وليس أحدهما أولى من الآخر.

ومثلوا له: بما إذا قال الشافعي، في إجبار البكر البالغة: بكر فجاز إجبارها كالبكر الصغيرة، فعارضه الحنفي بالصغر، وقال: البكارة وإن تعدت إلى البكر البالغة، فإن الصغر متعد إلى الثيب الصغيرة أيضاً.

وبعضهم أرجع هذا الاعتراض إلى المعارضة[2].

الثامن: سؤال التركيب: وقد تقدم الكلام عن اشتراط بعضهم أن لا يكون القياس مركباً، وفيما ذكرناه في شروط العلّة بهذا الصدد كفاية.

□ □ □

(١) كشف الأسرار: ٤٣/٤ و٤٥ و١١٨ ــ ١١٩ وما بعدها، أصول السرخسي: ٢٣٣/٢ و٢٧٦ وما بعدها، إزميري: ٣٤٣/٢ و٣٥٤، ابن ملك: ٨٤١، مسلم الثبوت: ٣٤٦/٢ ــ ٣٤٧، تيسير التحرير: ١٤٥/٤ ــ ١٤٦.

(٢) الإحكام للآمدي: ٨٨/٤، ابن الحاجب: ٢٧٤ ــ ٢٧٥، البحر المحيط: ٣٢٨/٣، ٣٢٩، نهاية الوصول: ٢٤٤/٢ ــ ٢٤٥.

الخاتمة

في أمرين:

الاول: في موقف الأصوليين من تعليل الأصول.
الثاني: في بعض نتائج البحث.

* * *

موقف الأصوليين من تعليل الأصول

الأصول يراد بها النصوص المتضمنة للأحكام من الكتاب والسنة، وبعضهم أضاف الإجماع، لكن إطلاق هذا اللفظ على الكتاب والسنة فقط أولى لأنهما المرادان عند الإطلاق.

وهذه النصوص عدها الأصوليون شهوداً لله تعالى على حقوقه وأحكامه، وتأتي شهادتها من معانيها التي تجمع بين الفرع والأصل؛ لذا فإنه من المناسب أن نختم موضوعنا بموقف العلماء واختلافهم في كون النصوص معللة أو غير معللة، وما ذهبوا إليه في هذا الشأن يتلخص في أربعة مذاهب:

المذهب الأول:

فريق من العلماء يرى أن النصوص غير معلولة في الأصل ما لم يقم الدليل على ذلك في كل أصل فحينئذٍ يجوز تعليله والإلزام به على الخصم.

المذهب الثاني:

وفريق آخر يرى أن الأصل في النصوص التعليل بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لإضافة الحكم إليه، ما لم يقم دليل مانع من نص أو إجماع في بعضها يمنع من تعليلها أو التعليل ببعض الأوصاف، فحينئذٍ يقتصر التعليل على ما لم يقم فيه ذلك المانع، ويبدو أنه مذهب الحنابلة.

المذهب الثالث:

والفريق الثالث يرى أن الأصل في النصوص التعليل، إلا أنه لا بد لجواز التعليل في كل أصل من دليل مميز، وهذا يعني: أنه لا حاجة في تعليل كل نص إلى إقامة الدليل على أن هذا النص معلل بل يكتفي فيه بأن الأصل في النصوص التعليل، وإنما يحتاج فيه إلى إقامة الدليل على أن هذا الوصف

هو الذي تعلق به الحكم دون غيره من الأوصاف، فالدليل إذاً لتعيين الوصف لا لأصل التعليل.

وقد نسب هذا القول إلى عامة مثبتي القياس، وهو الأشبه بمذهب الشافعي رحمه الله تعالى.

المذهب الرابع:

يرى الفريق الرابع: ما رآه أهل المذهب الثالث وزادوا شرطاً آخر هو: أنه لا بد من قيام دليل يدل على كون هذا الأصل معلولاً في الحال، وهذا يعني: أنهم اشترطوا لجواز التعليل قيام دليل يميز الوصف المؤثر في سائر الأوصاف كما اشترطوا قبل الشروع في التعليل وتميز الوصف المؤثر إقامة الدليل على أن النص الذي نريد استخرجت العلّة منه معلول في الحال يعني أنه لا يزال شاهداً على الحكم في الحال الذي استخرج العلّة منه وعللوا ذلك بأن القول بأن الأصل في النصوص التعليل يصلح للدفع لا للإلزام، وهو مذهب الحنفية.

هذه مجمل المذاهب في المسألة[1]، ولكل مذهب حجته فيما ذهب إليه نوجز ذلك بالآتي:

حجة الفريق الأول:

احتج الفريق الأول وهم القائلون: أن الأصل في النصوص عدم التعليل: بأن في التعليل للنص تغييراً لحكم النص، وتوضيح ذلك:

أن للنص موجباً في اللغة ومعنى شرعياً مبنياً على ما يدل عليه النص لغة، والحكم إنما يثبت قبل التعليل ثابت بصيغة النص، فإذا علل تغير ذلك الحكم وانتقل من الصيغة إلى المعنى؛ لأنه حينئذٍ يكون ثابتاً بالوصف الذي هو المعنى في المنصوص، وبعبارة أخرى فإن ذلك انتقال من الصيغة إلى المعنى الشرعي، ولما كان المعنى الشرعي من الصيغة بمنزلة المجاز في الحقيقة كان الاشتغال

---

(١) انظر أصول السرخسي: ٢/١٤٤ ـ ١٤٥، المغني في أصول الفقه: ٢٨٦، المسودة: ٣٩٨، المعتمد: ٧٩٤.

بالتعليل تغييراً لحكم النص وتركاً للحقيقة إلى المجاز، ولا يجوز العدول عن الحقيقة إلى المجاز إلا بدليل[1].

وأيضاً فإن الأوصاف قد تكون متعارضة، بأن يقتضي كل وصف من أوصاف النص غير ما يقتضيه الآخر، في العلّة المستنبطة، فوصف الطعم من حديث الربا يقتضي حرمة بيع التفاحة بالتفاحتين، وإباحة بيع قدر من الجص بمثليه، أما وصف القدر والجنس في الحديث فإنهما يقتضيان خلاف ذلك.

فإن قلنا: بالتعليل بالأوصاف كلها مجتمعة فإن هذا غير ممكن، لأن مثل هذا لا يوجد في غير المنصوص عليه، وعلى هذا يفسد باب القياس لأنه يقتضي أن يكون الحكم مقصوراً على النص فقط، وإن قلنا: بأن العلّة كل واحد من الأوصاف على حدة، وهذا غير ممكن أيضاً، لأنه يفضي إلى التناقض، فإن التعليل بالقدر والجنس يوجب خلاف ما يوجبه التعليل بالطعم ـ كما قلنا ـ.

وإن قلنا إن التعليل ببعض محتمل من هذه الأوصاف، بمعنى أن نترك للمجتهد تعيين أحد المحتملات وهذا غير صحيح أيضاً، لأن المحتمل غير حجة إذ الحجة لا تثبت بالاحتمال[2].

حجة الفريق الثاني:

وهم القائلون بأن الأصل في النصوص التعليل وأن التعليل يجوز بكل وصف يمكن التعليل به، احتجوا لما ذهبوا إليه:

بأنه من خلال الأدلة التي قامت لإثبات حجية القياس اتضح لنا أن الشارع جعل القياس حجة، ومعلوم أن القياس لا يتأتى إلا بالوقوف على المعنى الذي يصلح أن يكون علّة من النص، وعليه: فإن جواز التعليل يكون

---

(١) انظر أصول السرخسي: ٢/١٤٤ ـ ١٤٥، المغني في أصول الفقه: ٢٨٦، المسودة: ٣٩٨، المعتمد: ٧٩٤.

(٢) انظر الأدلة، كشف الأسرار: ٣/٢٩٤ ـ ٢٩٥، أصول السرخسي: ٢/١٤٥، التوضيح وشرحه التلويح: ٢/٦٤، مرآة الأصول: ٢/٣٠٧.

هو الأصل في كل نص لأن الأدلة التي أثبتت حجية القياس لم تفصل بين نص ونص، ولما كان التعليل أصلاً وأنه لا يمكن التعليل بجميع الأوصاف لأن ذلك يؤدي إلى انسداد باب القياس ولا بواحد منها لأنه ترجيح بلا مرجح فإن الأوصاف كلها تكون صالحة للتعليل بها، بمعنى أن الأصل التعليل بكل وصف، ما لم يكن هناك مانع من معارضة بعض الأوصاف بعضاً أو يكون الوصف مخالفاً لنص أو إجماع[1].

حجة الفريق الثالث:

وهم القائلون بوجوب قيام الدليل لتميز الوصف المعلل به من سائر الأوصاف فقد احتجوا لمذهبهم:

بأنه قد ثبت القول بالتعليل بالدلائل الموجبة للقياس كما أسلفنا فصار التعليل أصلاً في النصوص، وهذا القول ينبني عليه بطلان التعليل بجميع الأوصاف بأن يجعل الكل علّة، وذلك لأن التعليل إنما شرع لتعدية الحكم إلى غير المنصوص عليه وإلحاقه به مرة وللحجر مرة أخرى كما يقول الإمام الشافعي الذي جوز التعليل بالعلّة القاصرة لمجرد الحجر وبيان أن الحكم معلل فقط، والتعليل بجمع الأوصاف يسد باب القياس أصلاً لأن ما يوجد فيه جميع الأوصاف يكون فرداً من أفراد المنصوص عليه فيكون الحكم ثابتاً فيه بالنص لا بالقياس، وبهذا بطلت الفائدة الأولى من التعليل وهي التعدية وانحصرت فائدته بالحجة لا غير وهذا على خلاف ما اتفق عليه القائلون بالقياس، ولما انتفى التعليل بجميع الأوصاف وجب التعليل بواحد من الأوصاف وهو مجهول والتعدية بالمجهول باطل فلا بد من دليل يعين وصفاً من الأوصاف للتعليل به[2].

---

(١) لتمام الدليل ومناقشته: انظر: كشف الأسرار: ٣/٢٩٥ ـ ٢٩٦، أصول السرخسي: ٢/١٤٥، التوضيح وشرحه: ٢/٦٤ ـ ٦٥، مرآة الأصول: ٢/٣٠٧.

(٢) انظر لما يتعلق بالدليل: كشف الأسرار: ٣/٢٩٦، أصول السرخسي: ٢/١٤٦، التوضيح وشرحه: ٢/٦٤، مرآة الأصول: ٢/٣٠٨.

حجة الفريق الرابع:

وهم جمهور الحنفيـة القائلون باشتراط تمييز الوصف بطريق آخر غير ما ذكره الشافعي حيث شرطوا قبل التعليل أن يقوم الدليل في الأصل على كونه معلولاً في الحال، وعللوا ما ذهبوا إليه: بأن النصوص نوعان: معلول وغير معلول، أي: أن هناك احتمالاً قائمًا في النص ربما يكون معلولاً أو غير معلول، وإنما يصار إلى التعليل في كل نص بعد زوال هذا الاحتمال، وزواله لا يتم إلا بدليل يقوم في النص على كونه معلولاً في الحال وليس بمقتصر على مورده بل يعدى حكمه إلى غيره. جاء في الكشف: «لأن الأصل في النصوص وإن كان هو التعليل إلا أنه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير معلول بالاتفاق، واحتمل أن يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك بذلك الأصل والإلزام به على الغير مع هذا الاحتمال لأن الظاهر يصلح حجة للدفع لا للإلزام، لكن هذا الأصل وهو كون التعليل أصلاً في النصوص لم يسقط بالاحتمال أيضاً حتى جاز التعليل للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولاً وإن لم يصح الإلزام به على الغير. اهـ»[1].

وقد شبهوا ذلك باستصحاب الحال الذي يصلح حجة للدفع لا للإلزام لبقاء الاحتمال فيه وثبوته بطريق الظاهر.

كما شبهوه ـ أي النص الذي لم يقم الدليل على تعليله في الحال ـ بالشاهد المجهول الحال كالعبد مثلاً إذا شهد فإنه ما لم تثبت حريته بقيام الدليل على ذلك لا تكون شهادته حجة في الإلزام على الخصم، ولا ترد شهادته باحتمال كونه عبداً لأن الأصل في بني آدم الحرية، لكن إذا طعن الخصم في حريته لم تصر شهادته حجة عليه باعتبار الأصل لاحتمال زواله بعارض.

ومثال ذلك: قوله عليه الصلاة والسلام: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد»؛ لأن الذهب والفضة يقال فيهما: إن حكم النص

(١) كشف الأسرار: ٢٩٧/٣.

وهو حرية التفاضل فيهما معلول بعلّة متعدية وهي الوزن والجنس، أو العلّة فيهما الثمنية، لكن لا يقال ذلك فيهما لمجرد أن الأصل في النصوص التعليل من غير إقامة الدليل على أن هذا النص بعينه معلول.

ولذلك قالوا في الاستدلال على أن هذا النص معلول بعينه، إن هذا النص تضمن حكمًا هو التعيين بقوله عليه الصلاة والسلام: «يداً بيد»، فإن المراد من هذا اللفظ التعيين باعتبار أن اليد آلة لذلك، والتعيين متعد إلى الفروع، كما تضمن النص وجوب المماثلة بقوله عليه الصلاة والسلام: «مثلاً بمثل» وعند اختلاف الجنس تكون المساواة في العينية شرط بقوله عليه الصلاة والسلام: «وإذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيد» وهذا حكم متعد إلى الفروع أيضاً، ومن هنا عرفنا أن الذهب والفضة معلولان بما ذكرنا[1].

□ □ □

(١) كشف الأسرار: ٣/٩٢٨ ـ ٣٠٠، أصول السرخسي: ٢/١٤٧ ـ ١٤٩، التوضيح وشرحه: ٢/٦٤ ـ ٦٥.

نتائج البحث

اعتاد الباحثون أن يختموا بحوثهم بأهم النتائج التي توصلوا إليها من خلال رحلتهم مع البحث، ويقدموا توصياتهم ومقترحاتهم بشأنه، ولما كان بحثنا هذا ـ رغم الاختصار فيه والحذف الكثير فيه ـ لا يخلو من طول بحكم طبيعته، فإنه من الصعب بمكان أن أذكر نتائجه كلها، فذلك مما يزيده طولاً وسعة، وعليه: فإني سأكتفي بذكر بعض الأمور العامة التي قدحت في ذهني من خلال رحلتي الطويلة مع هذا البحث.

أولاً: إن مثل هذا الموضوع ـ أعني: البحث في العلّة وأحكامها ـ من أهم الموضوعات في أصول الفقه، بل يكاد يكون أهمها إذا ما لاحظنا أن بالعلّة يفهم الحكم الذي دل عليه النص أو الإجماع، وليس في قولي هذا افتيات على النص، بل إنه سند له، ما دام فهم العلّة مخرجاً من مخارج الحكم فيه، فمن مقتضى الاهتمام بالنص الاهتمام بالعلّة وأحكامها، وما من مجتهد أو فقيه إلا ويكون التعمق في هذا البحث له من أهم متطلبات أمره في الاجتهاد واستنباط الأحكام ومن هنا أجد ما عليه الباحثون المحدثون الآن لم يوف حق هذا الركن من أركان القياس، فلم أجد منهم إلا المرور عليه مر الكرام، وخاصة فيما يتعلق بالأمور العقلية منه، بل إني وجدت الكثيرين يهربون منها أو يتجاهلونها، ومن هنا أقدم اقتراحي لهم وأستحثهم في أن يجعلوا من هذا الركن موضوعات عديدة لهم في بحوثهم لدراستها دراسة عميقة، وتبسيط ما أغلقه الأقدمون بعباراتهم الشديدة الصعبة، حتى يكون في متناول كل باحث ممن لم يصل إلى درجة عالية من الإدراك والفهم، ويستفيد منه كل طالب علم شرعي، حتى لو كان في أول السلم.

ثانياً: ومن خلال بحثي وجدت أن أصول الفقه توأم لعلم العربية، فإذا

ما نظرنا إلى ألفاظ التعليل وما ذكره الأصوليون فيها بما عرفوه من قواعد اللغة العربية، نجد أنه لا سبيل للباحث في هذا العلم إلا أن يلم بعلم العربية، حتى يكون على قدم راسخة وقاعدة صلبة يرتكز عليها بحثه، وبدون ذلك فإنه من المستحيل أن يصل إلى نتيجة سليمة فيما يذهب إليه، ومن لا عربية له لا أصول له.

ثالثاً: هناك أمر مهم أحببت التنبيه عليه، ذلك أني وجدت كثيراً من الأصوليين يستشهدون بالأحاديث النبوية الشريفة، وفي كثير من الأحيان يكون موطن الشاهد في الحديث يتعلق بلفظه، ولدى المتابعة والبحث نجد أنهم إما اتبعوا في ذلك رواية ضعيفة، أو رواية بالمعنى، وكل هذا يفسد الاستشهاد به، لأنه يخرجه عن أن يكون معتمداً في الاستدلال ما دام أن موطن الشاهد يتعلق بلفظ مخصوص من الحديث، ومن هنا حاولت جهدي أن أتلمس لفظ الحديث وروايته الصحيحة، ليتم الاستدلال به بوجه صحيح.

رابعاً: كما يلاحظ في أكثر من موضع أن الأصوليين قد يذكرون المثال على القاعدة، مع أنه ربما كان الحكم ثابتاً بخلاف مدعاهم في ذلك المثال، وما كان إيرادهم له إلا لمجرد توضيح القاعدة أو الأصل الذي ذهبوا إليه، وهذا ما يطلقون عليه: «المثال التقديري» أو «الافتراضي» فمثلاً: تعليل حرمة الخمر بكونه مسكراً، يذكر في أماكن عديدة للاستشهاد بها على ثبوت الحكم بكل مسكر بالاستنباط، وليس الأمر كذلك، فإن حرمة المسكر إنما ثبتت بالنص ــ كما رأينا ــ في أكثر من موضع.

خامساً: عبارات الأقدمين من الأصوليين مغلقة مقفلة، ربما تناسب عصرهم أمَا وقد فترت الهمم، واختلف النظر، وأصبح الشرح والتطويل والإسهاب سمة الكاتبين في هذا العصر، فإني لا أجد بداً من القول: بأنه لا بد من أن تقوم طائفة من الكتّاب والمؤلفين المحدثين بشرح قواعد أصول الفقه شرحاً بسيطاً يكون في متناول الجميع وهذا لا يعني دعوة مني إلى نبذ كتب السلف والخروج عن عباراتهم، بل إني أؤكد أن في تصانيفهم البركة كلها والخير كله، والعلم النافع، وربما لا يستطيع باحث في بعض المواقف أن يأتي بعبارة

أفضل صيغة مما صيغت به من قبل السلف، وهذا ما واجهته بنفسي خلال إعداد بحثي، حيث استخدمت في كثير من الأماكن عبارات الأصوليين بنفسها؛ لأني وجدت في الخروج عنها تضييعاً للدليل وسلامته، ولم أكن بِدْعاً في ذلك بل إن الأقدمين أنفسهم يستخدم اللاحق منهم عبارة السابق متى ما وجدها سهلة، إلا أني في هذه الدعوة أود أن الفت أنظار الباحثين في هذا العصر إلى أن يجعلوا من هذا العلم ملجأ لجميع من يتحرى الدقة في أحكام القواعد التي يريد وضعها وفي مقدمة هؤلاء الناس واضعوا قواعد القوانين والأنظمة التي هي أساس تعايش الأمم بأمن وسلام، ولا يتحقق ذاك إلا بإبراز هذا الفن بشكل يفهمه المبتدىء قبل المنتهي، وبذلك نكون قد قدمنا للشريعة الإسلامية خدمة ليس بعدها خدمة.

وأخيراً أدعو الله تعالى مخلصاً أن يوفق الجميع لما فيه خدمة الإسلام والمسلمين، وأن يكلأ والدينا ومعلمينا وأساتذتنا وشيوخنا وجميع أصحاب الحقوق علينا بواسع رحمته في الدنيا والآخرة، والله ولي التوفيق.

وآخر دعوانا «أنْ الحَمْدُ لِلّـهِ رَبِّ العالمين».

عبدالحكيم السعدي

الاثنين ــ ٢٦/ جمادي

الآخرة سنة : ١٤٠٥هـ

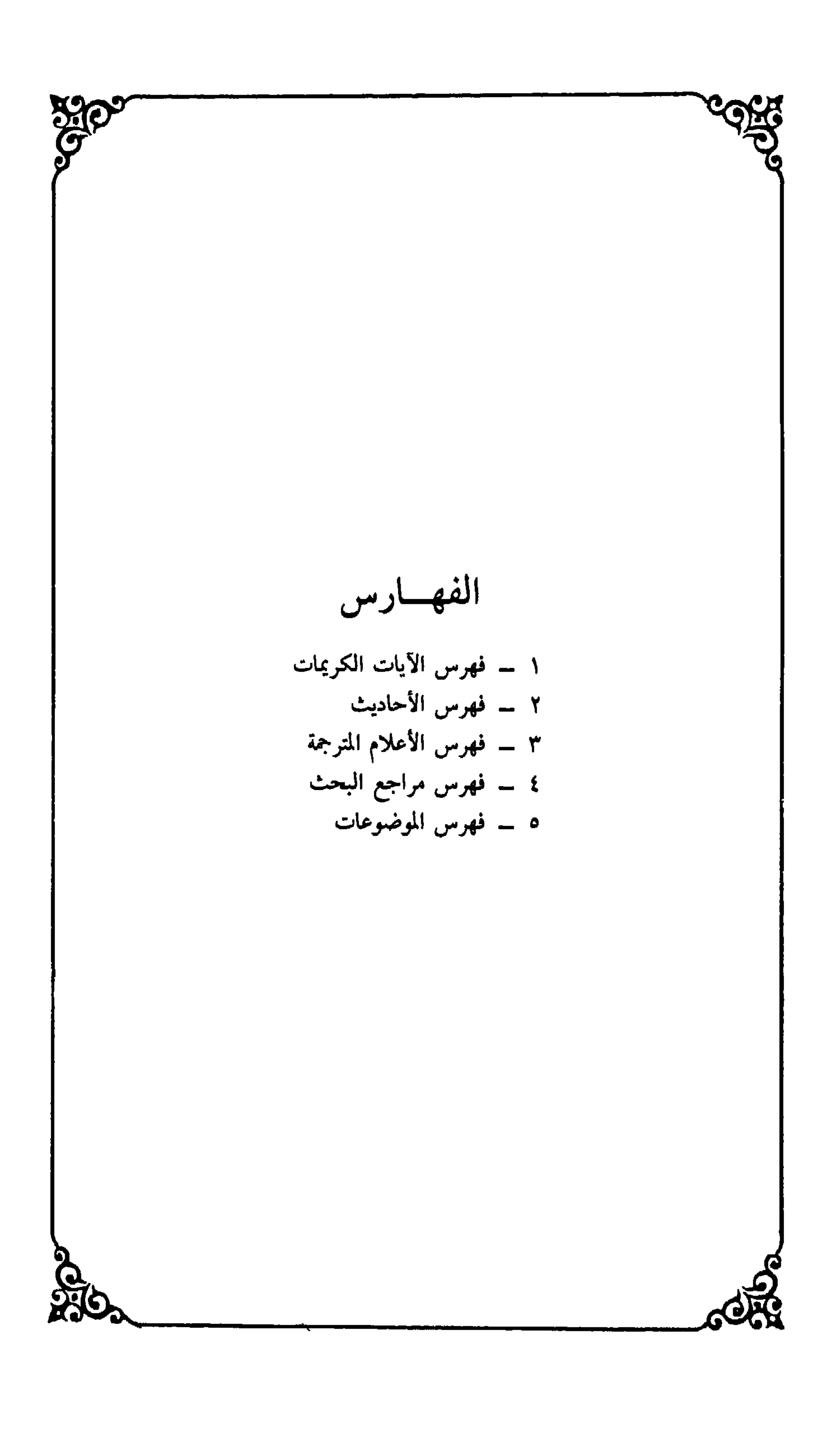
١٨/ مارس ــ آذار سنة ١٩٨٥م

شكر وتقدير

أشرف على بحثي هذا، فضيلة الأستاذ الدكتور: حسن أحمد مرعي، منذ تسجيل الموضوع في أكتوبر سنة ١٩٨٠ وحتى نهاية العام الجامعي ٨٢ ــ ٨٣، وبعد سفر فضيلته إلى جامعة أم القرى بمكة المكرمة ــ أستاذاً معاراً ــ تشرفت بالعالم الفاضل والرجل الهمام، فضيلة الأستاذ الدكتور: محمد محمود فرغلي ــ أستاذ ورئيس قسم الأصول بكلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر ــ فأكملت المشوار معه بإشرافه على هذا البحث.

وتقديراً للعالمين الجليلين، ووفاء لهما بما أولياني من رعاية ومتابعة، واعترافاً مني بالجميل والفضل، أذكرهما بخير ما حييت، وأشكرهما على حسن ما فعلا، وأدعو لهما الله رب العالمين أن يجزيهما عني خير ما جزى محسناً بإحسانه، وذا فضل بفضله، وأن ينفع بهما المسلمين، ويهديهما سواء السبيل، إنه سميع مجيب •

المؤلف



الفهـــارس

\- ١ -

فهرس الآيات الكريمة

الآيــة	الصفحــة
ـ البقرة ـ	
﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾	٩٩
﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾	١٠٠
﴿وتقطعت بهم الأسباب﴾	١٣١
﴿أنْ تَضلَّ إحداهما﴾	٣٥٥
﴿اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾	٣٦١
﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم﴾	٣٦٣
﴿كما أرسلنا فيكم﴾	٣٦٤
﴿ولتكبروا الله على ما هداكم﴾	٣٦٤
﴿وأحلّ الله البيع﴾	٣٨٧
﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾	٣٨٢
﴿فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون﴾	٣٨٢
﴿إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل﴾	٣٥٧
ـ آل عمران ـ	
﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة﴾	٣٥١
﴿ربنا ما خلقت هذا باطلاً﴾	٤٠٢
﴿وما الله يريد ظلمًا للعالمين﴾	٤٠٢

الآيــة	الصفحــة

□ □ □

ـ ٢ ـ

فهرس الأحاديث والآثار

□ □ □

ـ ٣ ـ

فهرس الأعلام المترجمة

□ □ □

ـ ٤ ـ

فهرس مراجع البحث

ـ أ ـ

١ ـ أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح، عبدالحليم الجندي، الطبعة الأولى، دار سعد، القاهرة سنة ١٩٤٥م.

٢ ـ (أبو السعود) تفسير أبي السعود المسمى: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، للإمام أبي السعود، الناشر دار المصحف، مكتبة ومطبعة عبدالرحمن محمد، القاهرة.

٣ ـ (الإبهاج) في شرح المنهاج، لشيخ الإسلام علي السبكي وولده عبدالوهاب السبكي. وقد اعتمدت في غالب الأمر النسخة المخطوطة التي صورتها من دار الكتب المصرية، وهي برقم (٤٨٤) أصول. كما اعتمدت في بعض الأحيان النسخة المطبوعة، التي قام بتحقيقها الدكتور شعبان محمد إسماعيل، ونشرتها مكتبة الكليات الأزهرية عام ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٤ ـ أثر القياس في بناء الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه للدكتور عبدالحليم عبدالفتاح السيد عمر، محفوظة بمكتبة كلية الشريعة بالأزهر برقم ١٠٠٤ و١٠٠٥ و١٠٠٦.

٥ ـ أحكام السرقة في الشريعة الإسلامية والقانون، للدكتور أحمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٧١.

٦ ـ الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع.

٧ ـ الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، مطبعة العاصمة، بالقاهرة.

٨ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، الناشر مكتبة الخانجي، مطبعة السعادة سنة ١٩٥٠م.

٩ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني وهو: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، الطبعة الأولى، مصطفى الحلبي بالقاهرة، سنة ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.

١٠ ــ (الإزميري) حاشية الإزميري على شرح مرقاة الوصول، المسمى بمرآة الأصول لمنلا خسرو، دار الطباعة العامرة سنة ١٣٠٩هـ.
١١ ــ الأزهية في علم الحروف، علي بن محمد النحوي الهروي، بتحقيق عبدالمعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٤٠٢هـ ــ ١٩٨٢م.
١٢ ــ أسباب النزول، لجلال الدين السيوطي، بتحقيق قرني أبو عميرة، الناشر مكتبة نصير.
١٣ ــ أسباب النزول، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، مكتبة المتنبي، القاهرة.
١٤ ــ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبدالبر، بتحقيق محمد علي البخاري، مكتبة نهضة مصر، مطبعة الفجالة.
١٥ ــ أسد الغابة في حياة الصحابة، لابن الأثير علي بن محمد، مطبعة الاستقامة.
١٦ ــ (الإسنوي) نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول، للإمام جمال الدين عبدالرحيم الأسنوي، شرح به منهاج الوصول للقاضي البيضاوي. مطبعة محمد علي صبيح، مصر.
١٧ ــ الإشارة في أصول الفقه، لأبي الوليد سليمان بن خلف الأندلسي الباجي، وهي مخطوطة صورتها من معهد مخطوطات العربية التابع لجامعة الدول العربية بالقاهرة عن نسخة المكتبة الأزهرية برقم (١٧٠) أصول فقه.
١٨ ــ الأشباه والنظائر في قواعد فروع فقه الشافعية، للسيوطي، مطبعة عيسى الحلبي.
١٩ ــ الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، مطبعة دار نهضة مصر.
٢٠ ــ أصول السرخسي، لأبي بكر أحمد بن أبي سهل السرخسي، بتحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت.
٢١ ــ أصول الشاشي، لأبي علي الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٢هـ ــ ١٩٨٢م.
٢٢ ــ أصول الفقه الإسلامي «حجية القياس»، رسالة دكتوراه للدكتور عمر مولود عبدالحميد، محفوظة بمكتبة كلية الشريعة والقانون برقم ٣٣٥ ــ ٣٣٦ ــ ٣٣٧.
٢٣ ــ أصول الفقه، لفضيلة الشيخ محمد أبي زهرة.
٢٤ ــ أصول الفقه الإسلامي، للدكتور زكريا البري، الناشر دار النهضة العربية، القاهرة ١٤٠٢هـ ــ ١٩٨٢م.
٢٥ ــ أصول الفقه الإسلامي، للدكتور محمد مصطفى شلبي، ط ١، ١٣٩٤هـ ــ ١٩٧٤م، دار النهضة العربية، بيروت.

٢٦ ــ أصول الفقه الإسلامي، للدكتور بدران أبو العينين بدران، الناشر مؤسسة شباب الجامعة بالاسكندرية.

٢٧ ــ أصول الفقه، للشيخ محمد أبو النور زهير، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة.

٢٨ ــ أصول الفقه في ثوبه الجديد، لمحمد جواد مغنية، دار العلم للملايين، بيروت.

٢٩ ــ الأصول العامة للفقه المقارن، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن، لمحمد تقي الدين الحكيم، طبعة دار الأندلس.

٣٠ ــ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للإمام فخرالدين الرازي، بمراجعة علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١ ــ الأعلام، لخيرالدين الزركلي، الطبعة الثالثة.

٣٢ ــ أعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٨هـ ــ ١٩٦٨م.

٣٣ ــ الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول، لعبدالحليم الجندي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٩م.

٣٤ ــ الأم، للإمام الشافعي، طبعة كتاب الشعب.

٣٥ ــ الآيات البينات على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، لابن قاسم العبادي، طبعة استانبول ١٢٨٩هـ.

ــ ب ــ

٣٦ ــ البحر المحيط في أصول الفقه، للعلّامة محمد الزركشي، مخطوط صوّرته من دار الكتب المصرية حيث إنه محفوظ لديها برقم ١٠١ تيمور.

٣٧ ــ البحر المحيط في التفسير، لمحمد بن يوسف الشهير بابن حيان، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ ــ ١٩٧٨م.

٣٨ ــ بحوث في القياس، لفضيلة الدكتور محمد محمود فرغلي، الناشر دار الكتاب الجامعي، ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م.

٣٩ ــ البداية والنهاية، للحافظ عمادالدين أبي الفداء بن كثير.

٤٠ ــ (بدخشي) منهاج العقول شرح منهاج الوصول، لمحمد بن الحسن البدخشي، مع الأسنوي انظر رقم (١٦).

٤١ ــ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة ١٣٤٨هـ.

٤٢ ــ البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين عبدالملك الجويني، بتحقيق فضيلة الأستاذ الدكتور عبدالعظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، قطر.

٤٣ ــ البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، لعباس بن منصور السكسكي الحنبلي، بتحقيق خليل أحمد إبراهيم الحاج، الطبعة الأولى، دار التراث العربي، ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م.

٤٤ ــ (بزدوي) أصول فخر الإسلام البزدوي، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة بالأوفست سنة ١٣٩٤هـ ــ ١٩٧٤م.

٤٥ ــ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين السيوطي، بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة ١٣٨٤هـ ــ ١٩٦٥م.

٤٦ ــ بلوغ المرام مع سبل السلام، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، الناشر مكتبة عاطف.

ــ ت ــ

٤٧ ــ تاج التراجم في طبقات الحنفية، للشيخ أبي العدل زين العابدين قاسم قطلوبغا، مطبعة العاني، بغداد ١٩٦٢م.

٤٨ ــ تاريخ بغداد، للحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت.

٤٩ ــ التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق الفيروزآبادي الشيرازي، بتحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م.

٥٠ ــ التحرير في أصول الفقه، للكمال بن الهمام، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٥١هـ.

٥١ ــ تذكرة الحفاظ، لأبي عبدالله شمس الدين الذهبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٢ ــ تسهيل الوصول إلى علم الأصول، للشيخ محمد عبدالرحمن المحلاوي، مصطفى الحلبي، ١٣٤١هـ.

٥٣ ــ التعريفات، للشريف بن علي بن محمد الجرجاني، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م.

٥٤ ــ تعليقات الشيخ محمد بخيت المطيعي على الإسنوي والمنهاج، الناشر جمعية نشر الكتب العربية، ١٣٤٣هـ، المطبعة السلفية.

٥٥ ــ تعليل الأحكام، للدكتور محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت ١٤٠١هـ ــ ١٩٨١م.

ــ تفسير أبي السعود، يراجع رقم (٢).

ــ تفسير البحر المحيط، يراجع رقم (٣٧).

٥٦ ــ تقريب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار نشر الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ ــ ١٩٧٣م.

٥٧ ــ التقرير والتحبير، شرح العلاّمة ابن أمير الحاج على تحرير الكمال بن الهمام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م.

٥٨ ــ تقسيمات القياس والترجيح بين الأقيسة عند تعارضها، مصطفى يونس أحمد صاي، رسالة دكتوراه في مكتبة كلية الشريعة برقم ٥٩٢ و٥٩٣ و ٥٩٤.

٥٩ ــ تقويم أصول الفقه، لأبي زيد الدبوسي، مخطوط صورته من دار الكتب المصرية وهو برقم ٢٥٥ أصول.

٦٠ ــ التلويح على التوضيح، سعدالدين مسعود بن عمر التفتازاني، مطبعة محمد علي صبيح.

٦١ ــ تنقيح الفصول وشرحه، لشهاب الدين القرافي، بتحقيق طه عبدالرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ ــ ١٩٧٣م.

٦٢ ــ التوضيح لمتن التنقيح، كلاهما للقاضي صدر الشريعة عبدالله بن مسعود المحبوبي البخاري، مطبوع مع التلويح، انظر رقم (٦٠).

٦٣ ــ تهذيب الأسماء واللغات، للإمام النووي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٤ ــ تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، دار صادر، بيروت.

٦٥ ــ تهذيب شرح الأسنوي، للدكتور شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية.

٦٦ ــ تيسير التحرير شرح التحرير، لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه، انظر رقم (٥٠).

ــ ج ــ

٦٧ ــ جامع بيان العلم وفضله، لابن عبدالبر، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ ــ ١٩٧٨م.

٦٨ ــ جمع الجوامع، للإمام تاج الدين عبدالوهاب ابن السبكي بحاشية البناني، مصطفى الحلبي، مصر، الطبعة الثانية ١٣٥٦هـ ــ ١٩٣٧م.

٦٩ ــ الجنى الداني في حروف المعاني، للحسن بن قاسم المرادي، بتحقيق د. فخرالدين قبادة والأستاذ محمد نديم فاضل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م.

٧٠ ــ الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبدالقادر بن محمد أبو الوفاء القرشي، عيسى الحلبي ١٩٧٨م.

ــ ح ــ

ــ حاشية الإزميري، انظر رقم (١٠).

٧١ ــ حاشية إسماعيل الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني الصديقي، مطبعة عثمانية ١٣١٦هـ.

٧٢ ــ حاشية البناني على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع، انظر رقم (٦٨).

٧٣ ــ حاشية التفتازاني على العضد، سعدالدين التفتازاني مع العضد، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ ــ ١٩٧٣م.

٧٤ ــ حاشية الجرجاني على العضد، للسيد شريف الجرجاني، انظر رقم (٧٣).

٧٥ ـ حاشية الدسوقي، لشمس الدين الدسوقي، على الشرح الكبير لأبي البركات الدردير، مطبعة عيسى الحلبي.
٧٦ ـ حاشية رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، الطبعة الثانية، مصطفى الحلبي ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.
٧٧ ـ حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك، ليحيى الرهاوي المصري، مطبعة عثمانية ١٣١٥هـ.
٧٨ ـ حاشية سعدي أفندي على فتح القدير، الطبعة الأولى، مصطفى الحلبي ١٣٨٩هـ ـ ١٩٧٠م.
٧٩ ـ حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، للشيخ حسن العطار، مطبعة مصطفى محمد ١٣٥٨هـ.
٨٠ ـ حاشية المرجاني، يراجع رقم (٧١).
٨١ ـ حاشية الهروي، للشيخ حسن الهروي، على حاشية الجرجاني مع شرح العضد، يراجع رقم (٧٣).
٨٢ ـ حجية الإجماع، للدكتور محمد محمود فرغلي، دار الكتاب الجامعي، ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.
٨٣ ـ الحدود في الأصول، لأبي الوليد الباجي، بتحقيق نزيه حماد، الطبعة الأولى، مؤسسة الزغبي، بيروت ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٣م.
٨٤ ـ حروف المعاني، لأبي القاسم الزجاجي، بتحقيق د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.
٨٥ ـ حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، للسيوطي، الطبعة الأولى ١٩٠٩م، وطبعة عيسى الحلبي ١٩٦٧م ـ ١٣٨٧هـ.
٨٦ ـ حصول المأمول من علم الأصول، لمحمد صديق حسن خان بهادر، مصطفى محمد ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.
٨٧ ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، وطبعة مطبعة السعادة بمصر ١٣٥١هـ ـ ١٩٣٢م.

ـ خ ـ

٨٨ ـ خبايا الزوايا، لبدرالدين الزركشي، رسالة ماجستير حققها فضيلة الشيخ عبدالقادر العاني، القسم الدراسي منه.

ـ د ـ

٨٩ ـ دراسات في أصول الفقه، لفضيلة الأستاذ الدكتور عبدالفتاح حسيني الشيخ، دار الكتاب الجامعي، الطبعة الثانية.

٩٠ ــ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر العسقلاني، بتحقيق محمد سيد جاد الحق، طبعة دار الكتب الحديثة، االقاهرة، وطبعة المدني ١٣٧٨هـ ــ ١٩٦٧م.
٩١ ــ الدرر اللوامع، للشنقيطي.
٩٢ ــ الدر المختار شرح تنوير الأبصار، يراجع رقم (٧٦).
٩٣ ــ الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطي، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م.
٩٤ ــ الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، لابن فرحون، بتحقيق فضيلة الأستاذ الدكتور محمد الأحمدي أبو النور وزير الأوقاف بمصر، دار التراث، بالقاهرة ١٣٩٤هـ ــ ١٩٧٤م.
٩٥ ــ ديوان قيس بن الخطيم، بتحقيق ناصرالدين الأسد، بيروت، دار صادر، ١٣٨٧هـ ــ ١٩٦٧م.

ــ ذ ــ

٩٦ ــ ذريعة الوصول إلى اقتباس زيد الأصول، لمحمد بن أبي بكر الأشخر، مخطوط صورته من معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، ورقمه ٥٠٦ اليمن الشمالي.
٩٧ ــ ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب زين الدين أبو الفرج البغدادي الدمشقي الحنبلي، مطبعةالسنة المحمدية، ١٣٧٢هـ ــ ١٩٥٢م.

ــ ر ــ

٩٨ ــ روضة الطالبين، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.
٩٩ ــ روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه الحنبلي، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٩١هـ.

ــ س ــ

١٠٠ ــ سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبدالله محمد القزويني ابن ماجه، طبعة عيسى الحلبي.
١٠١ ــ سنن أبي داود.
١٠٢ ــ سنن الترمذي «الجامع الصحيح»، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الطبعةالأولى، مصطفى الحلبي ١٣٨٥هـ ــ ١٩٦٥م.
١٠٣ ــ سنن الدارقطني، طبعة دلهي سنة ١٣٤٩هـ.
١٠٤ ــ سنن الدارمي، لأبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي، دار المحاسن للطباعة، القاهرة.

١٠٥ ـ السنن الكبرى، للبيهقي، طبعة دار الفكر، وطبعة حيدرآباد ١٣٤٢هـ.
١٠٦ ـ سنن النسائي.

ـ ش ـ

١٠٧ ـ شجرة النور الزكية، لمحمد بن محمد مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت.
١٠٨ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبدالحي بن عماد الحنبلي، طبعة المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، وطبعة القدس بالقاهرة ١٣٥٠هـ.
١٠٩ ـ شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، بتحقيق د. عبدالكريم عثمان.
١١٠ ـ شرح التصريح على التوضيح، نحو، للأزهري، عيسى الحلبي.
١١١ ـ شرح الخبيصي، للعلّامة الشيخ عبدالله بن فضل الخبيصي، على متن تهذيب المنطق للتفتازاني، محمد علي صبيح ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٦م.
١١٢ ـ شرح الدواني، يراجع رقم (٧١).
١١٣ ـ شرح القصائد السبع، لابن الأنباري، بتحقيق د. عبدالسلام هارون، دار المعارف ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
١١٤ ـ شرح القصائد العشر، للخطيب التبريزي، بتحقيق فخرالدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٤، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
١١٥ ـ الشرح الكبير، يراجع رقم (٧٥).
١١٦ ـ شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختصر المبتكر في أصول فقه الحنابلة، لشيخ الإسلام تقي الدين أبي البقاء الفتوحي، بتحقيق محمد حامد الفقي، طبعة مكتبة السنة المحمدية الأولى، ١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٣م، والطبعة الثانية بتحقيق الزحيلي وحماد.
١١٧ ـ شرح المنار، لعزالدين عبداللطيف بن عبدالعزيز بن ملك، يراجع رقم (٧٧).
١١٨ ـ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، للشيخ حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، بتحقيق د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧١م، طبعة وزارة الأوقاف العراقية.

ـ ص ـ

١١٩ ـ الصحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري، بتحقيق أحمد عبدالغفور عطار، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
١٢٠ ـ صحيح البخاري، بشرح عمدة القاري للعيني، طبعة مصطفى الحلبي.
١٢١ ـ صحيح مسلم، بشرح النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها.
ـ صحيح مسلم، الطبعة الأولى، عيسى الحلبي ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م.

ـ ض ـ

١٢٢ ـ الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، للسخاوي.

١٢٣ ـ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

ـ ط ـ

١٢٤ ـ طبقات الحنابلة، للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى الفراء الحنبلي، بتحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٣٨١هـ ـ ١٩٥٢م.

١٢٥ ـ طبقات الشافعية، لأبي بكر بن هداية الله الحسيني، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

١٢٦ ـ طبقات الشافعية، لجمال الدين الأسنوي، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٧٠.

١٢٧ ـ طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، طبعة الحسينية بالقاهرة، وطبعة الحلبي بتحقيق الأستاذين عبدالفتاح الحلو ومحمود الطناحي.

١٢٨ ـ طبقات المفسرين، للحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداوودي، بتحقيق علي محمد عمر، الطبعة الأولى، مطبعة الاستقلال ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

١٢٩ ـ طوالع الأنوار، للبيضاوي.

ـ ع ـ

١٣٠ ـ العبر في خبر من غبر، للحافظ الذهبي، دار المطبوعات والنشر، كويت ١٩٦٠م.

١٣١ ـ العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى، بتحقيق د. أحمد بن علي المباركي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١٣٢ ـ العضد شرح القاضي عضد الملة والدين لمختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، يراجع رقم (٧٣).

١٣٣ ـ عقائد الشيعة، لمحمد رضا المظفر، المطبعة الحيدرية بالنجف، وطبعة مطبعة نور الأمل ١٣٧١هـ.

١٣٤ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء المعروف بـ«طبقات الأطباء»، لابن أبي أصيبعه موفق الدين أحمد بن القاسم، بيروت ١٩٥٦م.

ـ غ ـ

١٣٥ ـ غاية السول على ذريعة الوصول، مخطوط يراجع رقم (٩٦).

١٣٦ ـ الغاية القصوى في دراية الفتوى، للقاضي البيضاوي، بتحقيق فضيلة الشيخ الدكتور علي محيي الدين القره داغي، دار النصر للطباعة الإسلامية.

١٣٧ ـ غاية المرام، للآمدي، بتحقيق حسن محمود عبداللطيف، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

١٣٨ ـ غاية الوصول شرح لب الأصول، زكريا الأنصاري، عيسى الحلبي.

ـ ف ـ

١٣٩ ـ فتح القدير للكمال بن الهمام، يراجع رقم (٧٨).

١٤٠ ـ الفتح المبين في طبقات الأصوليين، للعلاّمة عبد الله مصطفى المراغي، الناشر محمد أمين دمج، بيروت، ط ٢، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.

١٤١ ـ الفتوحات الإلهية، حاشية الجمل بتوضيح تفسير الجلالين، لسليمان بن عمر العجيلي الشهير بالجمل، طبعة عيسى الحلبي.

١٤٢ ـ الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، للأستاذ أبي منصور عبدالقادر الجرجاني، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٢م.

١٤٣ ـ فرق وطبقات المعتزلة، للقاضي عبدالجبار، دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢م.

١٤٤ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، محمد علي صبيح، مصر.

١٤٥ ـ الفقيه والمتفقه، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تصحيح وتعليق الشيخ إسماعيل الأنصاري، مكتبة أنس بن مالك ١٤٠٠هـ.

١٤٦ ـ الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لأبي الحسنات محمد عبدالحي اللكنوي، دار المعرفة، بيروت.

١٤٧ ـ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر ١٣٢٤هـ، مصورة بالأوفست.

١٤٨ ـ فوات الوفيات، محمد بن شاكر الكتبي، بتحقيق محمد محيي الدين، مطبعة السعادة ١٩٥١م.

ـ ق ـ

١٤٩ ـ قانون الفكر الإسلامي، لفضيلة الأستاذ الدكتور محمد عبدالمنعم القيعي، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، دار الطباعة المحمدية.

١٥٠ ـ القواعد، للحافظ أبي الفرج بن رجب الحنبلي، الناشر دار المعرفة، بيروت.

١٥١ ـ القياس بين المؤيدين والمبطلين، د. السيد نشأت إبراهيم الدريني، مطبعة دار الهلال، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

١٥٢ ـ القياس في الشرع الإسلامي، لابن تيمية، المطبعة السلفية، ط٢، ١٣٧٥هـ.

ـ ك ـ

١٥٣ ـ الكاشف على المحصول، شرح للأصفهاني، مخطوط صورته من دار الكتب المصرية ورقمه ٤٧٣ أصول.

١٥٤ ـ الكافية في الجدل، لإمام الحرمين، بتحقيق دكتورة فوقية حسين، مطبعة عيسى الحلبي ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

١٥٥ ـ الكامل في التاريخ، للشيخ عزالدين علي بن محمد ابن الأثير، دار صادر، بيروت ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.
١٥٦ ـ كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي.
١٥٧ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم جارالله الزمخشري، النسخة المصورة بالأوفست عن طبعة طهران.
١٥٨ ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، للإمام علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري، يراجع رقم (٤٤).
١٥٩ ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عن ما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني، نشر مكتبة التراث الإسلامي، حلب.
١٦٠ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى عبدالله، المكتبة الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة ١٣٧٨هـ.

ـ ل ـ

١٦١ ـ اللامشي، مخطوط صورته من مكتبة القرويين بفاس بالمغرب، وهو برقم ٦٣٣/٤٠.
١٦٢ ـ لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، بتحقيق د. فوقيه حسين محمود، الطبعة الأولى، دار الأنصار ١٩٧٧م.
١٦٣ ـ لسان العرب، لابن منظور، طبعة دار المعارف، القاهرة.

ـ م ـ

١٦٤ ـ المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، للآمدي، بتحقيق د. حسن محمود الشافعي، ط. القاهرة ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
١٦٥ ـ متن المنار، في أصول الفقه، لأبي البركات حافظ الدين النسفي، يراجع رقم (١١٧).
١٦٦ ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، الجزء ١٨ و ١٩، مكتبة ابن تيمية لإحياء كتب التراث الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ.
١٦٧ ـ المحلي على جمع الجوامع، يراجع رقم (٦٨).
١٦٨ ـ مختار الصحاح، للإمام محمد بن أبي بكر الرازي، الناشر دار الحديث، القاهرة.
١٦٩ ـ مختصر تفسير ابن كثير، للشيخ محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة السابعة ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١م.
١٧٠ ـ المختصر في أصول الفقه الحنبلي، لعلي بن محمد بن علي البعلي المعروف بابن اللحام، بتحقيق د. محمد مظهر بقا، دار الفكر بدمشق ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
١٧١ ـ مختصر المنتهى الأصولي، لابن الحاجب، يراجع رقم (١٣٢).

١٧٢ ـ مدارج السالكين، لابن القيم.
١٧٣ ـ المدونة الكبرى، للإمام مالك ابن أنس برواية سحنون، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.
١٧٤ ـ مرآة الأصول، لمنلا خسرو، مع الإزميري، يراجع رقم (١٠).
١٧٥ ـ المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، عوض الله جاد حجازي، دار الطباعة المهدية.
١٧٦ ـ المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي، الطبعة الأولى، المكتبة التجارية الكبرى، مصطفى محمد ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.
١٧٧ ـ مسلم الثبوت، للشيخ محب الله بن عبدالشكور البهاري، يراجع رقم (١٤٧).
١٧٨ ـ المسند للإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر، بيروت.
١٧٩ ـ مسند الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، لبنان.
١٨٠ ـ المسودة في أصول الفقه، تتابع على تصنيفه ثلاثة من أئمة آل تيمية:
مجدالدين أبو البركات عبدالسلام بن عبدالله بن الخضر،
وشهاب الدين أبو المحاسن عبدالحليم بن عبدالسلام،
وشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم.
بتحقيق محمد محيي الدين، مطبعة المدني، القاهرة.
١٨١ ـ المصنف، للحافظ أبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني.
١٨٢ ـ مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار للبيضاوي، للأصفهاني، يراجع رقم (١٢٩).
١٨٣ ـ المطلع على أبواب المقنع، للإمام شمس الدين محمد بن أبي الفتح البعلي، المكتب الإسلامي للطباعة بدمشق، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٦٥م.
١٨٤ ـ المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، طبعةالمعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.
١٨٥ ـ معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، بيروت.
١٨٦ ـ المغني في أصول الفقه، لجلال الدين عمر بن محمد الخبازي، بتحقيق د. محمد مظهر بقا، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، مركز البحث العلمي بمكة المكرمة.
١٨٧ ـ مغني اللبيب، لابن هشام.
١٨٨ ـ مفتاح السعادة، أحمد بن مصطفى بطاش كبرى زاده، دار الكتب الحديثة.
١٨٩ ـ مفتاح الوصول في علم الأصول، محمد الشريف التلمساني المالكي، الناشر دار الكتاب العربي بمصر، ط. الأولى ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م.
١٩٠ ـ مقالات الإسلاميين، لشيخ أهل السنة والجماعة أبي الحسن الأشعري، بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م، مكتبة النهضة المصرية.

١٩١ ـ الملل ولنحل، للشهرستاني، بتحقيق الأستاذ عبدالعزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي.

١٩٢ ـ المنار لابن ملك، يراجع الرقم (١١٧ و ١٦٥).

١٩٣ ـ منافع الدقايق شرح مجامع الحقايق، مصطفى بن محمد البولداني.

١٩٤ ـ مناقب الشافعي، لأبي بكر أحمد بن حسين البيهقي، الطبعة الأولى ١٩٧١، دار التراث القاهرة.

١٩٥ ـ منتخب كنز العمال، لعلي بن حسام الدين الشهير بالمتقي، بهامش مسند الإمام أحمد، يراجع الرقم (١٧٨).

١٩٦ ـ المنتقى، للباجي، الطبعةالأولى، مطبعة السعادة ١٣٣١هـ.

١٩٧ ـ منتهى السول، للآمدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح.

١٩٨ ـ المنخول من تعليقات الأصول، للإمام أبي حامد الغزالي، بتحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١٩٩ ـ المنطق المفيد، محمد عبدالعزيز البهنسي، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٧٩م.

٢٠٠ ـ منهاج الوصول في علم الأصول، للقاضي البيضاوي، يراجع رقم (١٦) و(٤٠).

٢٠١ ـ المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، لمجيرالدين عبدالرحمن بن محمد العليمي، الطبعة الأولى، مطبعة المدني، القاهرة ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م.

٢٠٢ ـ المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، لجمال الدين يوسف بن تغري بردي، طبعة دار الكتب المصرية، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م.

٢٠٣ ـ الموافقات، للإمام الشاطبي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

٢٠٤ ـ الموطأ، للإمام مالك بن أنس، بتعليق محمد فؤاد عبدالباقي، عيسى الحلبي.

٢٠٥ ـ ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، للشيخ علاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، رسالة دكتوراه قام بتحقيقه أخي الأكبر فضيلة الشيخ عبدالملك السعدي، نال فيه الدكتوراه من كلية الشريعة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

ـ ن ـ

٢٠٦ ـ نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، للشيخ عيسى منون، إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الأولى ١٣٤٥هـ.

٢٠٧ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي، طبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٦م.

٢٠٨ ـ نزهة الخاطر العاطر، للشيخ عبدالقادر بن مصطفى بدران الدومي، شرح روضة الناظر لابن قدامة، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٩ ـ نشر البنود على مراقي السعود، لسيدي عبدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، الناشر اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومتي المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، وقد اشتريته من مكتبات الرباط عند سفري للمغرب.

ـ نهاية السول، للأسنوي، يراجع رقم (١٦).

٢١٠ ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرملي، طبعة مصطفى الحلبي، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م.

٢١١ ـ نهاية الوصول في دراية الأصول، لصفي الدين الهندي، مخطوط صورته من معهد المخطوطات العربية وهو برقم ١٢٤ أصول فقه.

ـ و ـ

٢١٢ ـ الوجيز في أصول الفقه، للدكتور عبدالكريم الزيدان، الطبعة الرابعة، مطبعة العاني، بغداد.

٢١٣ ـ الوسيط للإمام الغزالي، مقدمة التحقيق الذي قام به فضيلة الشيخ الدكتور علي محيي الدين القره داغي، دار النصر للطباعة الإسلامية.

٢١٤ ـ وفيات الأعيان، لابن خلكان، طبعة النهضة المصرية بالقاهرة، ١٩٤٨م، وطبعة دار صادر، بيروت.

ـ هـ ـ

٢١٥ ـ هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، طبعة دار الفكر ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، والطبعة المصورة في طهران ١٩٥٥م.

□ □ □

- ٥ -

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الباب الثاني

في مسالك العلة «طرق معرفتها»

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الباب الثالث

في الاعتراضات على العلة «القوادح»

الموضوع	رقم الصفحة

□ □ □

